Evidenza amore c tede, o l criterj della filosofia

Augusto Conti

EVIDENZA, AMORE E FEDE

O

I CRITERJ DELLA FILOSOFIA

EVIDENZA, AMORE E FEDE

O

I CRITERJ DELLA FILOSOFIA

DISCORSI E DIALOGHI

DI AUGUSTO CONTI

Prof. di Filosofia nell'Istituto di Studj Superiori a Firenze

TERZA EDIZIONE RITOCCA DALL'AUTORE, E CON GIUNTE E SOMMARJ.

VOLUME SECONDO.

La natura umana, perchè ragionevole, è nel vero: educata civilmente e cristianamente, lo ravvisa facile e puro; precede la Filosofia e le porge i criterj; la Filosofia poi con la riflessione li chiarisce, ordina ed accerta in modo ragionato.

Laz. I.

PRATO,

Per Ranieri Guasti

Editore-Libraio.

1872.

DISCORSO SULLA STORIA DELLA FILOSOFIA

Cum una sit hæc scientia....
S. Giustino, *Padre del 2° secolo.*
La vera filosofia è perpetua.
Gioberti.

SOMMARIO.

Due parti della quistione. — Quattro quesiti principali della seconda parte. — L'uso dell'autorità *universale* è di mezzo tra la servitù e la licenza.

A chiarire la necessità dell'accordo tra le speculazioni del filosofo e la tradizione della scienza, si vogliono considerare due punti: primo, che se l'uomo nel pensare e nell'operare comuni, abbisogna d'aiuti e di compagnia, molto più è costretto a valersene per le difficoltà del sapere; secondo, ch'*evvi di fatto* una tradizione filosofica piena di splendore e di verità. Il secondo punto è cosa storica, e materia di questo ragionamento. Indi occorre l' esame di quattro quesiti; qual sia la maniera di ben trattare la storia della Filosofia; quale la natura in genere del filosofare pagano e di quello cristiano; come si formassero e svolgessero i sistemi pagani; e per ultimo come si formò, si svolse, e si svolgerà perenne il sistema unico della Filosofia cristiana.

L'ossequio irragionevole rompe i nervi dell'intelletto, perchè impedisce i progressi della scienza, e toglie di conoscere gli errori; ma la licenza di voler tutto pensare e operare di suo fa ben di peggio, perchè ci divide da ogni società umana e divina, e l'uomo tutto di sè ed a sè è un Dio più ridicolo degli Dei d'Egitto. Se già prevalse la servitù delle menti, oggi cademmo nell'altro vizio; e noi dobbiamo purgarcene, riducendo gli

animi, *non all' autorità d'un uomo, sì alla tradizione continua del filosofare cristiano.* Così i teologi non istanno contenti *al giudizio d' un padre o d'un dottore,* ma tolgono le dottrine fondamentali dal consenso de' maestri in divinità; benchè tra la Filosofia e la Teologia corra il divario, che l' autorità serve a questa di principio, a quella, d' aiuto e di regola esterna. Nè ciò si dee confondere punto coll' ecclettismo: perchè l' ecclettico non crede fatto il consenso *e tenta di farlo,* conciliando i diversi e i contrarj; ma il filosofo cristiano ammette già formato un consenso nelle verità più principali, e se ne vale di criterio per isceglie il buono ed il vero anche tra l' opinioni discordi.

PARTE PRIMA

VERO CONCETTO DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA.

SOMMARIO

La storia della Filosofia in che consista *principalmente*, e in che *secondariamente*, così rispetto alla materia, come all' oggetto. — La storia de' sistemi non è storia della Filosofia; e porta scetticismo. — Segnale di verità per giudicare della tradizione e de' sistemi. — Assurdità del negarlo in Filosofia chi lo ammette in pratica. — Centro di tutti i tempi, e però d' ogni storia. — Come la religione e la storia servano in modo differente al giudizio de' sistemi e delle dottrine. — Dov'è la differenza *essenziale* tra noi e chi c' impugna; e si risponde all' accuse. — La storia dee per necessità distinguere la Filosofia Cristiana dalle sètte. — Il modo storico degli avversarj è falso; e senso della parola *libertà del pensiero*. — Essi contraddicono a sè; distinguendo come noi religione e filosofia. — Contraddicono la natura umana; facendo l' uomo naturalmente religioso e poi negando una verità regolatrice della filosofia. — Contraddicono le verità più certe della filosofia; come il Renan che attribuisce a' Semiti un vivo intùito dell' unità di Dio. — Contraddicono i fatti della storia; come affermando col Cousin le origini religiose della scienza e negando la religiosità del suo progresso; o negando col Ritter l'efficacia delle dottrine orientali sulla filosofia italogreca; e simili. — Contraddicono il fine della storia, mancando d' un criterio indipendente dall' opinioni. — Contraddicono la storia universale; e indi nascono tre scuole false; la scuola del *progresso continuo;* del *regresso continuo ;* della *immobilità fatale.* — Civiltà e cristianità. — Origini cristiane. — Parte morale, politica e materiale della civiltà pagana. — Contraddicono la civiltà, chiamandola cristiana, e negando ciò alla filosofia. — Riescono parziali; l' indifferenza è somma parzialità; l' imparzialità è giudicare secondo verità; si reca due esempj. — Sono impotenti a spiegare l'origini e la natura de' fatti; perchè non sanno con certezza l' *origine storica* e le *verità primitive.* — Gradi varj di falsità nel trattare la storia della filosofia. — Storie Cartesiane e Kanziane. — Ecclettiche. — Egheliane. — Confusione della filosofia con la sua storia. — Tradizione diritta della verità, circo-

lare degli errori. — Non si deve prendere a criterio di storia un'opinione particolare, nè badare alle *sentenze divise*, nè ristringersi alla storia interiore.

Chi dice storia d' Italia vuol forse intendere la storia de' Francesi o degli Alemanni? No per fermo; la storia italiana non altro racconta di loro se non le relazioni buone o cattive co' fatti nostri. Però chi dice storia d'un tal ordine di fatti, presuppone ch'essi formino la materia intrinseca del racconto, e gli altri fatti l' estrinseca, di cui va tenuto conto per l' attinenze. S' applichi questo concetto alla storia d' una scienza. Gli errori fan parte di una scienza? No di certo, ma vi si congiungono, perch' ella si svolge con la disputa; e perchè ogni errore è l' alterazione o la negazione d' un vero scientifico; e perchè le scienze fan via dialettica, confutando le antitesi, e dimostrando le tesi. Dunque la storia d' una scienza non è *principalmente* il racconto di false opinioni, che son come tralci recisi, ma espone *l' origine e il crescimento della scienza in sè stessa.* E se la scienza non fosse per anche costituita in essere di scienza? Allora, io rispondo, non potremmo fare la storia di ciò che non è; come a' tempi dell' alchimia non si potea comporre la storia della chimica.

Di che parlerà dunque lo storico della Filosofia? Di sistemi che vengono e vanno, che vincono e son vinti, e mutano sempre, quasi mare in burrasca? Parlerà soprattutto degli errori de' sofisti, delle dispute interminate, de' problemi non mai sciolti per anco pacificamente? Sì, parlerà di tutto ciò; ma non come di soggetto primo ed intrinseco, bensì come di fatti relativi alla scienza. Il secolo vano e curioso si contenta delle congetture e delle sottigliezze; il senno scientifico invece, che *tiene dello speculativo insieme e del pratico,* bada prima di tutto al certo, ed a quelle verità, che possedute con evidenza, *si sgomitolano in perpetuo, ma essenzial-*

mente non mutano mai. Le storie della Filosofia che t'imbandiscono sistemi sopra sistemi, ed errori sopr'errori, senza indicare *l'origine, la durata* ed il *perfezionamento* della scienza vera, paiono scritte apposta per edificazione degli scettici, e per farci disperare del vero. Voi non le chiamerete, no, storie della Filosofia, ma cronache d'errori, d'opinioni e di sistemi. Che direste di colui, che narrasse gli annali dell'eresie, e gl'intitolasse storia della Teologia? Ma chi racconta i fatti di questa scienza, mostra com'i dommi venissero definiti, e come si svolgessero, senza cangiare nella sostanza, per opera de' padri e de' dottori; e poi discorre dell'eresie e degli scismi, ma in attinenza con la Chiesa, e come di malattie e d'accidenti; non come di soggetto suo proprio ed essenziale. Se indicherete a' giovani la successione degli errori religiosi, senza porgere il filo per discernervi framezzo la scienza di Dio unica ed immutata, che ne arguiranno essi? Che non si dà teologia nè religione certa. Ora, se fate una storia d'opinioni filosofiche, di controversie o d'errori, che ne argomenteranno i giovani? Che la Filosofia come scienza, e le grandi verità di cui ella tratta, sono un nome senza realtà. Come dunque un geografo disegna un fiume, scaturito dall'Alpi e che corre e si dilata fin all'oceano, ma con certi rami che sviano e si perdono in paludi; così lo storico della Filosofia ce la fa vedere nata dal tempio e scendente pe' secoli verso l'eternità, ma con certi sistemi che si dividono dalla sapienza. La qual conclusione si trae *non solo dalla materia* di detta storia, ma *anche dall'oggetto* o fine: ch'è doppio, l'uno intrinseco, e l'altro estrinseco. Il primo, comune ad ogni storia, si dee porre nel conoscimento pieno de' fatti filosofici e delle lor cagioni e leggi; il secondo, comune in parte ancor questo, è d'ammaestrare gli uomini coll'esempio dell'errore e del vero. Il che non si conseguirebbe, se lo storico non

distingua la tradizione della scienza dalle sètte e dalle scuole. La storia della Filosofia consiste perciò nel racconto delle buone dottrine, e dopo, in quello degli errori e de' sistemi.

Ma c'è una tradizione costante di vera Filosofia? Tal domanda si converte in quest'altra: c'è da secoli una vera civiltà, ed una vera Teologia? Sanno i Cristiani che da diciannove secoli civiltà cristiana e Teologia cristiana son fondate nella verità. Nè vera civiltà può darsi senza conoscer Dio, la nostra natura e i nostri doveri e diritti. Or è possibile mai che tra popoli da sì lungo tempo civili non fiorisca la scienza naturale di Dio e dell'uomo? Nè la vera Teologia rivelata può avere forma scientifica, senza i *preamboli*, lo *stromento* e le *prove* della Filosofia; e però i nostri vecchi dicevano: *theologus ergo philosophus;* egli è teologo, dunque filosofo. Pertanto una vera Teologia, ch'è ab antico, fa supporre una Filosofia vera ed antica. Ma come discernere nella storia le buone propaggini della scienza da' rampolli non suoi? Questa domanda non ha luogo, diranno alcuni: manca ella forse una regola interna del vero? No, altrimenti la nostra intelligenza sarebbe cieca; ch'è contraddizione; ma quand'una regola esterna *ci aiutasse* ad applicar l'interna, non sarebbe altro che bene, perchè o si conviene che la mente dell'uomo, sfornita di soccorsi, cade facile in errori, e la norma esteriore par *necessaria;* o si conviene che l'applicare il criterio interno ad alti argomenti riesce ardua fatica, e l'esterno par *utile* in sommo grado. Dunque, o *necessario* od *utile* che sia, vuolsi accettare; e ricusarlo tra la moltitudine delle umane opinioni, sarebbe follia. L'abbiamo noi questo segnale di verità? Fuggiamo l'intenzioni coperte da giri di parole; si domandi e si risponda a viso aperto: siam noi cristiani? Cristiani. Dunque per noi la parola rivelata è *segno certo* di verità. Ma questo segno di

verità può valere al giudizio di dottrine filosofiche? Sì, quando il *soggetto* della Filosofia fosse identico, almeno in parte, al *soggetto* della Rivelazione. Or di che mai ragiona la Filosofia? Principalmente di Dio, ch'è prima ragione dell'essere, del conoscere e dell'operare, e poi dell'uomo e del mondo in attinenza con Dio. Bene: o di ciò non è appunto maestra la parola rivelata? Questa è dunque *norma estrinseca* della ragione. Corre un divario tra Rivelazione e Filosofia; chè l'una procede per fede, l'altra per via di lume naturale; l'una, mentre porge verità razionali, trascende ancora a verità misteriose, e l'altra si ferma ne' termini della natura; l'una impone credenza con autorità, l'altra persuade con ragionamenti; l'una insegna i sommi veri, ma *non gli svolge con ordin logico*, l'altra sviscera il proprio soggetto movendo da' primi principj e *scendendo giù giù con ordinamento logicale* fino alle conseguenze remote. Ma fatto sta, che gran parte della materia rivelata è comune alla Filosofia; e però non ci ha via di mezzo: o sei cristiano com'uomo, e devi essere anche come filosofo; o non sei come filosofo, e non sei nemmeno com'uomo. Nel trattare la storia, come nel professare la Filosofia, dividiamoci dunque in due campi: in filosofi cristiani e non cristiani; e così c'intendiamo meglio, perchè si vede che i medesimi giudizj non ci sono comuni, non essendo comune la fede. I cristianelli che non sanno tenere nè a destra nè a sinistra, non li vuole, concedete il proverbio, nè Cristo nè il Diavolo; e i giudizj di costoro non han pregio di sorta, perchè o infetti dal vizio logico di ragionare, come se e' non credessero, credendo; o di ragionare, come credono, negando insieme di aver la fede a regola di verità.

Sicchè la storia della Filosofia è principalmente storia della Filosofia cristiana: che va immune da er-

rori sostanziali, essendo conforme al Cristianesimo. Lo storico della scienza *ne scrive la storia secondo la nozione vera della scienza medesima.* Egl' intende per Filosofia *il conoscimento ragionato delle somme verità, alla cui notizia ci soccorre la Rivelazione.* Però e'si tiene dinanzi alla mente, come termine di confronto, la sapienza cristiana, e distinti i tempi che la precedettero da quelli che la seguirono, risguarda le *buone* dottrine de' primi com' una preparazione di essa, e le *ottime* dottrine de' secondi come un suo svolgimento che si compie nella vita futura. Se la parola di Gesù Cristo apparì nel *mezzo* de' tempi e conduce, effettuando la giustizia nel mondo, al *fine* sovrammondano; la preparazione di quella ebb' altresì un *principio* conforme al mezzo ed al fine cioè divino, o Rivelazione primitiva. Quindi lo storico della Filosofia mostra l'efficacia delle prime tradizioni divine e del senso comune (che ne serbava le reliquie) per entro la scienza pagana; e ne scopre la verità o la falsità, secondo l' armonia o disarmonia con l' une e coll' altro e giunto a' tempi nuovi, fa vedere come la scienza cristiana prende il vero de' sistemi pagani, e ne rigetta il falso, e cresce di secolo in secolo senza fine. E come l' eresie detter' occasione di ben definire i dommi, così gli errori detter' occasione d' ampliare la Filosofia. Nella storia della Filosofia e nella storia universale, Gesù Cristo è il centro de' tempi, e tutto o ne prepara le vie, o ne dipende. Ivi si scorge l' unità de' fatti e dell' idee, e senza di esso i fatti e l' idee non ci appalesano che successione o moltitudine disordinata.

Ma se la storia della Filosofia si propone di regolare i filosofi, perchè mai abbisogna d' una regola superiore? E se questa è sufficiente alla storia, perchè non sarà sufficiente al filosofo, senza la storia? Distinguete la *verità delle dottrine dal loro valore scientifico. La Rivelazione serve di criterio all'una, la storia poi all'una ed all'altro.* Il

valore scientifico sta nell' ordinamento riflessivo delle verità per le loro ragioni; ed in ciò non entra la Rivelazione; ma la storia, mostrando i principj, i metodi e le conclusioni della Filosofia, fa ravvisarne la *bontà logica*. E poi, il consenso de' grandi intelletti *conferma* le verità della Fede, e avvalora certe proposizioni, che implicite ne' dommi rivelati, non vi si mostrano apertamente. Insomma, chi vede circolo vizioso nell' attinenze, non può capire l' armonie della scienza, della Fede e dell' universo.

Ma nel dettare così la storia della Filosofia, bisogna non invilirsi all'accuse degli avversarj. Molti ci chiamano soprannaturalisti, mistici, non filosófi, ma credenti. I nemici coperti son più da temere degli aperti, perchè ci assaliscono alle spalle con argomenti che in apparenza salvano l' essenziale. Diranno, per esempio: nella scienza, figliuola della ragione, non ha luogo l'autorità, e però non è filosofo chi l' usa per criterio di scienza; se no torni al medio evo. — Andiamo subito alla radice: ammettete voi la Rivelazione? Se no; nè dovete disputare sull' uso dell' autorità, che per voi non c'è; ma dite alla libera, non crediamo! Se sì; nè potrete negare l' autorità del vero eterno così nel credere come nel sapere. I nemici manifesti, è naturale che spregino chi *crede*, e *pensa* e *ragiona*. La quistione con loro, intendiamolo bene, non cade sul concetto della storia o della Filosofia, ma sul Cristianesimo. Però non dà prova d' accorgimento chi per non buscarsi nome ingiurioso (che le parole fan più paura dell' armi) e per gratificare gli avversarj, accetta di schivare ogni autorità. Credete voi di scendere a patti? Tra l' errore ed il vero non ci ha patto che tenga. Chi si sforza d' accordare le proprie dottrine con l' opinioni de' contrarj, mantenendo la Fede; o tenta l'impossibile, o per farsi di loro si parte da noi. Avvi un unico accordo; *ch' essi entrino nella nostra unità*. La concordia è pos-

sibile, anzi è fatta: ma tra chi? tra quelli che dimorano nell'unità del vero, cioè tra'filosofi cristiani. Come nello Stato più perniciosi riescono quelli che si barcamenano tra tutte le parti, così nella scienza; ma e nello Stato e nella scienza, eh! via, siam uomini veri, o di qua o di là. Pertanto, non accattiamo la benevolenza degli avversarj, ma conosciamo la nostra dignità e le nostre ragioni per meglio combatterli. Certe accuse son lode, non biasimo; altre son false. C'imputano di riverire la Fede pur nella scienza: è vero, e ce ne teniamo; dacchè sarebbe vergogna e contraddizione che noi, cristiani di cuore, non fossimo d'intelletto. Ci tassano di camminare in Filosofia per autorità soltanto, non per via di ragioni: ed è falso, perchè la Filosofia cristiana *non esclude la ragione, ma la unisce con la Fede.* Ci tengono per una setta: e dicono male, perchè la nostra Filosofia è l'universalità del vero. Ci sogliono annoverare tra' mistici: ma vanamente, perchè le sètte son molte e particolari, la scienza è una ed universale; e contiene in sè ciò che ha di vero ogni settà. Il Cousin riduce le teoriche a quattro sistemi; al sensismo, all'idealismo, allo scetticismo ed al misticismo. E si dimentica della Filosofia che non è nè sensistica, nè ideale, nè scettica, nè mistica, ma è Filosofia o scienza prima, e null'altro; nè prende nome di sistema particolare, perchè è il sistema stesso del sapere; nè nome d'uomo, perchè la verità non è fattura d'uomini. La Filosofia cristiana *non è sensismo,* anzi riconosce che pel senso noi somigliamo a'bruti, per l'intelletto al Creatore; *non idealismo,* anzi movendo dal composto umano, riconosce in noi e nell'universo spiriti e corpi, senso e ragione; *non iscetticismo,* anzi afferma che Dio illumina l'uomo per natura e per grazia; *non misticismo,* anzi confessando la Rivelazione insegnata dalla Chiesa, riverisce la ragione e non accetta, com'autorevoli *private comunicazioni celesti,* nè sogna facoltà *natu-*

rali di ficcar l'occhio in Dio. La Filosofia cristiana, qual'è nella tradizione de' Padri, de' Dottori e di chi li prosegue, *pone il senso,* come i sensisti, ma non nega l'intelletto; *pone l'intelletto e l'idee,* come gl' idealisti, ma non nega il senso; *ammette il dubbio,* come gli scettici, *ma non per le verità necessarie, sì per le problematiche* o di ricerca; si sottopone, come i mistici, *alla sapienza soprannaturale,* ma non per privato giudizio o per illusione di fantasia, sì per fede ragionevole nella parola di Dio insegnata dalla Chiesa. E questa unione delle verità sparse, non è mica racimolata *per ecclettismo,* come fa il Cousin; anzi ogni sistema prende la sua parte di vero dall' universalità della scienza cristiana, che non si compone a pezzi, come congegno meccanico, ma germina e cresce qual seme in albero immenso, ed ogni setta n'è un ramo diviso. Quand'il filosofo cristiano raccoglie alcune verità dagli altri filosofi, non accatta cose straniere, ma, dice Sant' Agostino, riprende il proprio, perchè ogni verità è della verità.

Separati i filosofi in due parti, cioè in cristiani, e no, da che lato sta il metodo migliore nel dettare la storia? Vedemmo il concetto de' primi; essi non iscorgono Filosofia vera se non in chi ebbe unità di scienza e di Fede; e credono tanto più accosti al vero i sistemi, quanto più accosti all' unità. I secondi all' incontro, ove *apparisce autorità religiosa di qualunque sorta,* affermano mancare la Filosofia. Il Tenneman ed il Ritter mettono da parte le teogonie e cosmogonie indiane; il Cousin non fa grazia a' Padri ed agli scolastici. Perchè ciò? Perchè, rispondono essi, la Filosofia è moto libero e riflessivo del pensiero. La frase, libertà del pensiero, prende senso diverso in bocca nostra e de' nostri avversari; per loro è assoluta indipendenza da ogni regola superiore; per noi *attività della ragione* che muove dall'evidenza, anzichè da Fede che tuttavia l' aiuta. È vano disputare sulla bontà

dell'uno e dell'altro significato. Il punto sta qui: siam noi Dio o uomini? Dio? perchè infelici, deboli e mortali? Uomini? perchè farla da Dio, che non abbisogna di norma superiore? Ma poichè l'errore dà in contraddizioni, così lo storico della Filosofia non cristiano contraddice *sè medesimo; la natura umana; le verità più certe della scienza; la sua storia ed il fine di questa; la storia universale e la civiltà;* e quindi *è parziale nel giudizio de' sistemi,* e *inetto a spiegarli.*

Contraddice sè medesimo. Di fatto, e' non crede a nessuna rivelazione o la confonde con l'interno lume dell'intelletto; ma poi distingue Filosofia da Religione e da Teologia, sostenendo che quella nasce, allorchè queste vengono a mancare. Bene sta; ma la Religione e la Teologia onde nacquero esse? da una rivelazione, o dall'uomo? Da una rivelazione no, secondo voi; dunque dall' uomo. Ma se Religione e Teologia si generano dal pensiero come la Filosofia, dunque, anzichè dividere Filosofia da Religione, diremo ch' elle sono identiche, e che ogni Religione è Filosofia, e viceversa. Ma no, rispondono essi, la Religione sboccia dal sentimento e dall' intuito; la Filosofia dalla riflessione. Bisognerebbe provarlo, voi sì nemici del dommatismo; ma sia come volete; e la facoltà generatrice della Religione, è libera o necessaria? Libera no, voi dite, perchè libero è il pensiero riflessivo. Bene; se necessaria, coglie nel vero o nel falso? nel falso? dunque abbiamo *facoltà necessariamente fallaci,* e poichè c'inganna la natura, la riflessione pure s' inganna, ed è bugiarda ogni filosofia vostra od altrui: nel vero? e dunque ogni religione è vera, perchè *nata da sincere facoltà.* Perchè si dànno adunque religioni diverse e contrarie? Ma via, si conceda la verità d'ogni credenza; e nè per questo verso s' uscirà dal fosso della contraddizione. Il pensiero libero de'filosofanti è conforme all'istinto religioso o difforme? Difforme? dun-

que per la riflessione sarà falso ciò che per l'intuito è vero, e però o l'una o l'altro cade in errore; vale a dire, *od è necessariamente erronea la facoltà religiosa,* il che non menate buono, *od è liberamenta erronea la riflessione* filosofica, il che la scredita. Conforme? Ma in tal caso, anche *dato il vostro sistema, si concluderà il medesimo che noi concludiamo,* cioè la necessità d'accordo tra Religione e Filosofia; nè voi, senza contraddire a voi stessi, negherete dignità di filosofi a chi osserva, ragionando, l'autorità della Fede.

Si contraddice la *natura umana.* L'uomo è naturalmente religioso; l'affermano essi come noi, benchè diversamente da noi spieghino il fatto; e l'hanno così per vero, da mettere in noi una potenza creatrice di Religioni. Ora, se abbiamo natura religiosa, come mai dovrà il filosofo disobbedirla? Rispondono: la Religione, da stato iniziale d'istinto e di spontaneità passa dipoi a quello di libera riflessione, sicchè l'ultimo perfezionamento consiste nell'identità della Fede con la ragione, e nel diventare unica religione la Filosofia. Lasciamo che la natura umana vuol essere studiata con l'esperienza, e però si potrebbe dire al solito: recateci i fatti; ma si corra nel concedere, e dimanderò: la natura umana *si perfeziona,* o *si muta essenzialmente?* Mutarsi essenzialmente per modo naturale, è assurdo; perchè la seconda essenza o già si contiene potenzialmente nell'altra, e non v'ha mutazione d'essenza; o non vi si contiene, ed è un effetto senza causa: dunque l'uomo si perfeziona, ma non cangia natura. Ciò posto, se la Fede è per natura, non potrà convertirsi *da sè* in evidenza. Per voi rimarrà la natura, per noi durerà nel mondo il fatto sovrannaturale della Fede; per voi e per noi la Fede si distingue dalla ragione; talchè l'una, come distinta dall'altra, può esserne guida esteriore. Quindi, negar nome di filosofo a chi crede e ragiona, è volere i

filosofi *non in quest' essere umano, ma in un mondo immaginario.*

Si contraddice le verità più certe e più consentite della Filosofia. Prendiamon' esempio dalla nozione di Dio: il monoteismo è più ragionevole che non il politeismo; qual dubbio v' ha? tutti i filosofi ne vanno capaci; anzi notano anch'essi gli storici contrarj, che gl' Italogreci si levarono dalle opinioni *volgari* al concetto dell'unità divina. Or ecco i termini della questione: se ogni verità è pe' nostri avversarj un portato della ragione umana, ella, passando dal meno al più perfetto, prima concepirà il politeismo e quindi 'l monoteismo. Ma ciò non risponde a' fatti: la storia c' insegna che le più antiche religioni tenevano meno del falso, e Varrone narrò che il popolo romano ne' primi tempi non ebbe idolatria. E poi, c' è il fatto degli Ebrei, che ab antico e senz'opera di Filosofia, adorarono un solo Dio. Il Renan ponendo mente a ciò, e non potendolo negare, si risolve ad uno scappavia, regalando a' Semiti un vivo intùito della divinità, negandolo a' Giapetici ed a' Camiti: indi per la stirpe di Sem s' inganna la Filosofia dicendo, che la ragione, poichè non ha idea più alta di quella di Dio, da sè non vi potrebbe giungere ch' a stento, dopo lungo tempo, e framezzo a molti errori. Ma non si scappa alla contraddizione de' fatti; gli Arabi, Semiti, vennero tolti all'idolatria da Maometto. Nè vale si risponda col Renan, che nelle superstizioni degli Arabi già s' inchiudeva l' idea d' un Dio supremo; perchè ciò non è proprio di loro, ma comune ad ogni politeismo: fatto è che nonostante l' intùito, e' furono idolatri. E quant' agli Ebrei, essi pure cadevano di frequente in idolatrie; poi, dopo il cristianesimo, le dottrine de' loro rabbini, come si raccoglie dalla Kabbala, s' infettarono d' emanatismo. Inoltre, se que' popoli hanno più vigorosa intuizione, perchè mai dire che non sortirono

virtù riflessiva? non sembra invece che la riflessione tanto più facilmente riconosca il vero, quanto più luminoso è l'intùito? se agl' Italogreci toccò un intùito piccioletto e fioco, come poi salire con la riflessione all'unità di Dio, luce di ripensamento in tenebre di pensamento? E va spiegato inoltre, perchè tra noi non Semiti si stabiliva da secoli e si mantiene tuttora il monoteismo.

Si contraddice i *fatti della storia*. Confessa il Cousin, che la scienza nacque nel tempio; e sta bene, perchè la scienza ne'suoi primordj ebbe del sacerdotale, tra gli Orientali, tra gli Etruschi, e fra gli Italogreci, ne'primi tempi del cristianesimo, e nel medio evo. Ma se *l'origini della Filosofia furono sacerdotali, ella non potrà perdere questa natura religiosa* in progresso. Chi mai non sa che la natura delle cose tien sempre qualità dall'origini, come l'effetto dalla causa? e che anzi, quando ciascuna cosa si corrompe, non può ristorarsi se non ricondotta a'principj? Adunque l'origine della Filosofia chiude il concetto, ch'ella si svolga d'accordo con la Fede, e *negar ciò val quanto negare il fatto de'suoi esordj sacri, già consentito*. Il tempo *distingue* bensì nella civiltà quel che in principio era confuso; ma *non può annullare* l'attinenza tra le parti distinte dell'unità primitiva. Ecco altr'esempio ch'io prendo dal Ritter; la storia della Filosofia dà chiari argomenti, che la scienza italogreca si riferisce alle tradizioni religiose e filosofiche dell'Oriente; ma il Ritter, benchè dottissimo, vuole il processo spontaneo, indipendente del filosofare greco, e nega i fatti più sicuri. Si studia di mettere in forse l'efficacia de' misteri orfici sulla filosofia ellenica; e pur sappiamo, tra l'altre cose, la sentenza di quelli; *Dio essere principio, mezzo e fine;* la quale, com'avverte il Gioberti, indica per sè sola che tali misteri congiunsero la sapienza orientale con l'italogreca. Anzi

Erodoto ci narra espressamente, che l'orgie orfiche e bacchiche, e la dottrina della metempsicosi derivarono dall'Egitto. Il Ritter non ci s'accomoda; crede più alle proprie induzioni, che ad uno storico solenne ed antico e l'appunta di troppo amore per le cose egiziane. Ma se un Greco (e i Greci eran sì teneri di sè) ammira la sapienza e l'arti d'Egitto, perchè crederemo piuttosto al Ritter che a lui? E i poemi d'Omero non ricordano forse con meraviglia l'arti e le scienze degli Egizi, dei Sidoni, de' Fenici e d'altri popoli dell'Oriente? Non nega il Ritter (e come negarlo?) che colonie orientali popolassero la Grecia: ma che ne trae? forse che queste colonie recarono la Filosofia in Grecia? No davvero, anzi afferma che su que' primi momenti non c'era tempo di pensare alla Filosofia. Eppure la storia di tutte le colonie mostra ch'elle furono sempre cagione di civiltà, di sapienza e di religione. Il dotto Tedesco viene poi a dire, che pel commercio appresero i Greci dagli Orientali l'arte di scrivere e di computare, la geometria e l'astronomia. O come mai, se impararono tanto dagli Orientali, nulla ne tolsero della sapienza teologica e filosofica? e sì che popoli nuovi, immaginosi e pieni di curiosità, tendono naturalmente alla religione ed a ciò che le s'attiene. La Filosofia e l'istituzioni pitagoriche, come dimostra il Centofanti nel suo bellissimo scritto su Pitagora, vennero informate di tradizioni orientali; da Platone, segnatamente nel *Timeo*, si allude spesso agli Egizi; e Democrito stesso racconta i suoi lunghi viaggi in Oriente. Che ne pensa il Ritter? Che i viaggi de' filosofi italogreci s'inventassero dagli Alessandrini, quando sorse l'amore delle orientalità; e rispetto a Democrito, non già nega il fatto, ma nota che quel filosofo protestò di null'avere imparato dagli altri. Ma se Democrito, che affettava novità, viaggiò in Oriente, è segno che ne sonava la fama tra' suoi; e usava

tra' dotti di recarvisi ad acquistare sapienza; e s'ei volle togliere il dubbio di aver tratto di là il suo sistema, il dubbio accenna la possibilità che allora si credesse il contrario. Al Ritter par difficile negare i viaggi di Pitagora in Egitto; ora, s'egli non viaggiò per nulla come Democrito, ma per acquisto di sapere, è probabile che molte opinioni le portasse di là in Italia ed in Grecia; e poichè le scuole greche procedono in gran parte dalla pitagorica, ne deduco che per essa l'idee orientali penetrarono ne' sistemi di Grecia. Infine, se là solo apparisce filosofia ove non può su lei l'autorità religiosa; perchè dunque s'ammira Platone, che parla con riverenza dei misteri orfici ? perchè non si nega nome di filosofo a Cicerone, indagatore dell'antico, che ha, dic' egli, più del divino?E si neghi a *chiunque sente gl'influssi del Cristianesimo,* benchè finga non sentirli com'i razionalisti moderni, che tentano ridurre a sistema filosofico il domma rivelato della Trinità. Risolvasi dunque; o convenire che in ogni tempo le dottrine religiose poterono sulla Filosofia; o impugnare la sua storia.

E *se ne contraddice il fine* di dar lume ad evitare gli errori e a camminare nella verità. Lo storico deve offrire a' lettori la tradizione delle verità che si debbono accettare e svolgere con perpetuo aumento, dall' altra parte indicando i sistemi erronei e le loro cagioni. Ma chi è privo d'una regola esterna indipendente da noi, o giudica secondo un falso sistema (come il Ritter secondo le teoriche alemanne d'oggi, il Tennemann secondo il Kant, l'Haureau secondo i concettuali), o si appaga d'ogni opinione, e tentando raccoglierle in una, come il Cousin, o come il Renan nella storia dell'Averroismo, si mostra indifferente ad ogni verità od errore.

Si contraddice *la storia universale.* Così le memorie antiche di Mosè, come le storie e i poeti del paganesimo, dànno l'origine della lingua e delle scienze umane

a Dio. Ci vuole assai per negare la testimonianza di tutti. Dal recare ogni principio alla natura vennero tre Scuole, a cui ugualmente s'oppone la Storia; e che tutte negano l'autorità della Religione sulla Scienza. Chi finse un progredire continuo delle genti dal meno al più di perfezione, immaginando la natura un Dio ch'esce in infinito dalla potenza all'atto; chi, un cadere di male in peggio, alla maniera del Rousseau, che tenne la natura unico fonte di bene, ma corrotto dagli usi e dalle discipline civili; chi, una disperata e uniforme vicenda di bene o di male, stimando la natura col Leopardi un che cieco, fatale, inesplicabile, senza cagione e senza fine.

La *prima* scuola chiamata del progresso continuo, ha contro di sè gli annali del genere umano. Una parte della gentilità si fece cristiana, un'altra no. La parte che si fece cristiana, altra era *civile*, come i Greci e i Latini, altra barbara, come i Germani. Ma che sorta di civiltà? Nessuno lo nega, quella non era più civiltà, ma corruzione. L'altre genti *non civili* e fatte cristiane, non giunsero mai da sè, prima del cristianesimo, a civiltà. La parte che, come i Cinesi e gli Indiani, non entrò nella Chiesa, o entrata ne uscì com'alcune genti affricane, se già non era civile, non è divenuta mai; se già civile, la sua civiltà o stagnò o retrocesse, od anche si spense. Noi l'abbiamo sotto gli occhi; le caste, l'idolatrie, i turpi costumi regnano più che mai nell'Indie; e pochi Inglesi oggidì vincono là nazioni senza numero. Invidieremmo noi alla Cina i mandarini, il celeste imperatore, gli òmeri affranti dal bastone, le migliaia de'bambini gettati nel fiume o per le strade in cibo de'cani, e il muro che divide la Cina dal mondo? Essi han da secoli la stampa, la polvere e molti segreti di chimica; noi le abbiamo da giorni. Che uso ne fecero i Cinesi? che uso ne facciamo noi? là è tesoro che non

frutta; qui frutta ogni giorno più. Nè mi pare amabile la civiltà de'Negri e de'Beduini o della Oceania, anzichè la nostra. Il *paganesimo adunque non progredì nè progredisce in meglio, ma dietreggiò e dietreggia sempre più, quasi malato a morte: dov' entrò e durò il cristianesimo, la civiltà o nacque, o si fece migliore e perfettibile; dove il cristianesimo non è stato ricevuto, la civiltà o non apparì mai, o si spense, o sta per morire; dove il cristianesimo allignò e poi ne fu spiantato, la civiltà pure s'estinse.* Uomini che non volete misteri, ma fatti palpabili, ecco de'fatti; negateli se potete. Dunque il progresso continuo, prima o fuori del cristianesimo, è una novella. Si sostiene da tale Scuola che il cristianesimo venne partorito dalla ragione umana perfezionata; ed a far credibile questa loro proposizione, recano varj argomenti. Ecco i più forti. La ragione dell'uomo arrivata sì alto per via di Platone e d'Aristotile, produceva una sapienza maggiore, quella di Gesù Cristo e de'Padri, ma in forma di religione, che deve compiersi oramai in forma severa di scienza. Sicchè costoro vedono nelle dottrine del cristianesimo un perfezionamento naturale delle filosofie anteriori. Questa opinione ha del vero perchè il cristianesimo rese perfetta la scienza umana nelle materie più principali; ha del falso, perchè la sapienza cristiana non isbocciò naturalmente dalla pagana e ne fu, non solo il *compimento*, ma la *correzione*. Il perfezionamento continuo della Filosofia è falso; perchè dopo Platone ed Aristotile la Filosofia diventò sterile e quasi morta in mano delle sètte; e perchè il dualismo greco è un peggioramento rispett'all'unità de'pitagorici. Inoltre, se il Cristianesimo uscì dal vigore adulto della ragione, come mai apparve in una gente semitica, dotata, come si dice, di acuto intùito, non di riflessione, e poco informata delle scuole greche? E se gli Ebrei erano condizionati a produrre il Cristianesimo, perchè

poi nol vollero accettare? perchè lo accolse invece la stirpe Giapetica? I Padri più antichi scrivono che il buono della filosofia pagana è tolto dalle tradizioni e dalle scritture sante, cioè dalle fonti stesse del Cristianesimo; ciò, nota il Simon, *(Hist. de l'École Alexan.)* purga i Padri da ogni sospetto di plagio. Difatto, se la nuova religione non fosse derivata da sorgenti antiche e proprie, quel vanto l'avrebbero rimbeccato i pagani dicendo: no, voi siete nostri figliuoli. Ma che le nuove dottrine non iscaturissero dall'antiche, si vede soprattutto dall'esserne la correzione, specie col domma d'una creazione sostanziale, libera, ad extra, ignoto a' filosofi pagani e che vivifica tutte le parti della scienza e la rinnova. Però gli Alessandrini combatterono queste novità, anzichè amarle come cosa domestica. Altro argomento de' contraddittori è questo: le condizioni dell'Impero favorivano il nascimento e la diffusione del Cristianesimo; perchè fra tanti vizj e dolori si aveva necessità di ritemprare il senso religioso; come si vede dal misticismo e dalla teurgia delle scuole d'Alessandria e d'Atene. Si avvisa di leggieri lo scopo di quest'argomento. Il Cristianesimo ebbe condizioni propizie? La sua origine è naturale. Ebbe condizioni avverse? È vero il contrario. Proviamo dunque, dicono, il primo punto. Ma Sant'Agostino asserì tutto l'opposto; ed è noto il suo argomento, che la diffusione del Cristianesimo, se avvenuta senza miracoli, sarebbe il miracolo maggiore d'ogni altro, appunto perchè ogni causa naturale lo contrariava. A chi crederemo più? a Sant'Agostino, che vedeva da sè gli uomini e le cose, od agli storici e filosofi de'nostri tempi? L'eccesso de'mali e de'vizj suol essere cagione di barbarie e di salvatichezza, piuttostochè di miglioramento religioso e civile; e le superstizioni fecero sempre arguire che la religione scada, e non già che risorga. Io non ignoro che molte

condizioni favorevoli ebbe il Cristianesimo; ma il quesito sta qui: *favorevoli per sè, o data un' azione e una luce sovrannaturale?* Alcune condizioni erano affatto esterne, e inefficaci di per sè, come l'unità dell'impero e l'unità della lingua latina e greca. Tal' unità non produce il bene e il vero, ma si è mezzo a diffonderli, *supposto* che il vero e il bene si conoscano, e si voglian propagare o ricevere. Altre condizioni, l'incredulità, il vizio, le miserie senza fine, di per sè producevano male e non bene. Ora, *supposto* che la verità si conosca per opera divina e muova il cuor dell'uomo, egli dalla esperienza de'mali e degli errori s'accorge, come dicono i Padri, dell'impotenza propria e della bellezza e santità del rimedio; ma *supposto* che l'uomo sia lasciato a sè, è chiaro come la luce, che l'eccesso del male e dell'errore non può produrre il bene e la verità. Sicchè in bocca degli avversarj un tal argomento si risolve in contraddizione; equivalendo a dire: *qual fu la causa della verità? l'errore: qual fu la causa del bene? il male.* E se opporranno: la natura ripugna dal male e dall'errore; risponderemo: sì, ma quanto più la natura è malata fisicamente e moralmente, tanto meno conosce il male, e tanto meno ha in sè di vigore per guarirne, com'attestano la ragione e l'esperienza. Dunque la storia del genere umano ci dà il cristianesimo com'un fatto superiore alla natura; e chi all' origine ed a' progressi della Filosofia nega un criterio di sovrannaturale autorità, s' oppone alla storia universale.

La *seconda* e la *terza* scuola sfatano la civiltà cristiana, affinchè cada l' opinione, che il cristianesimo abbia inciviliti gli uomini, ed insegnato una scienza sicura. Ma tale opinione si risolve in nulla, chi guardi alla storia; perchè la civiltà cristiana superò in infinito la pagana, e però la scienza della cristianità prevale all'anteriore. Le pruove abbondano, e ci vorrebbe troppo a

ripeterle qui; nè mancano i libri, ove le sieno chiarite; accennerò soltanto qualche fatto. E comincerò da uno, strano assai: Ida Pfeiffer a' nostri giorni dà in meraviglie per la bontà e semplicità di certi selvaggi; che mangiano poi per delicata vivanda le carni umane e ne tracannano il sangue. I selvaggi! alla cui scarsità, sempre maggiore, bastano appena le cacce di vasti paesi dove la civiltà nutrirebbe le moltitudini: oziosi, corrotti, deformi, che fan durare la schiavitù in America col mercato de' loro nemici; e nelle guerre tra l' America e l' Inghilterra, chiamati in aiuto, parvero demòni di crudeltà. Quant' a' Pagani antichi, si paragoni con sincerità la parte morale, la materiale, la politica della civiltà loro con la nostra. La parte morale? là non istituti pe' poveri, per gl' infermi e per gli orfani, nè scuole popolari. Forse fu buona e felice la famiglia? Si corruppe tanto, che le matrone romane, narra Seneca, contavano i loro anni co' divorzj; e narra Giulio Cesare, che tra' Galli, morto un padre famiglia di nobile stirpe, si faceva il processo alle mogli, e, nato qualche sospetto, le si mettevano alla tortura, e s' uccidevano con ogni varietà di supplizj. Sant' Agostino scrisse la Città di Dio, mentre sorgeva il nome cristiano, e il paganesimo cadeva; sicchè pose a confronto le condizioni del vivere cristiano e del vivere pagano, in presenza d' ambedue. Descrive tra l' altre l' abominazioni nelle solennità degli Dei. La parte politica? Il forestiero era nemico; unico soldo degli eroi d' Omero il bottino; nome d' imperatore presso i Romani a colui (secondo Appiano) che avesse sterminato diecimila nemici. E gli schiavi? A Sparta per esempio erano tre classi d' uomini, e si computavano circa 40,000 Spartani, 150,000 Lacedemoni, 200,000 Iloti; sotto Vespasiano abbisognava un nomenclatore per chiamare i servi; e, a' tempi di Traiano imperatore, Tacito li dice popoli e nazioni. Pel senatoconsulto Silaniano, ucciso

qualche cittadino da uno schiavo, tutti gli altri schiavi della casa ponevansi a morte. La notte i servi dormivano confusi uomini e donne in ergastoli e grotte. Costantino, come si ha dal Codice di Teodosio, proibì di precipitare gli schiavi dall'alto, d'insinuare il tossico nelle lor vene, di lasciarli spirare di fame, o putrefare ancor vivi, dopo averne lacerati i corpi. E le caste orientali? E i tiranni di Roma? E la nessuna rappresentanza politica delle nazioni? Prendi la parte materiale. Le ricchezze corrompevano Grecia e Roma, perchè venute da conquista, non da lavoro, che si reputava ignobile cosa, e tutta da schiavi. E nell'Oriente le caste nate all'industria contaminano col solo tocco, anzi con la vicinanza, le caste maggiori nate al tempio ed all'armi. Certo, se la passione non accecasse l'uomo, non potrebbe anima viva sconoscere i beni della civiltà cristiana, l'abito della quale ce ne fa meno avvertire la dolcezza.

O divino o no che sia il Cristianesimo, tutti (salvo la seconda e terza scuola) chiamano cristiana e migliore la presente civiltà, e si risguarda l'ordine nuovo delle industrie, dell'arti, delle lettere, della politica, de'costumi, della famiglia, della uguaglianza civile, come un effetto segreto, continuo, crescente dell'Evangelo. Or se in ogni altra parte del viver civile ammettiamo ciò, qual mai contraddizione non è di negarlo nella Filosofia, unita sì strettamente con la Religione pel proprio soggetto, e che primeggia nella civiltà? Se cristiana la civiltà, sarà cristiana la Filosofia; e se cristiana, come mai non tenerla d'accordo con la sapienza che noi non inventiamo, ma troviamo ed impariamo?

E' non s'avvedono essi, che dettando a lor modo la storia della Filosofia, riescono parziali e però non retti nel giudizio de' fatti. Intendiamoci bene: che significa storico imparziale? forse ch'egli non ami il vero ed il bene, e abborrisca il contrario? non sarebbe più uomo,

nè galantuomo. Questa indifferenza tra verità ed errore, tra bene e male, non è d'animo *imparziale, è somma parzialità, perchè nasce da tant' amore di sè ch'esclude ogn' altro amore.* È virtù dello storico *giudicare i fatti con un criterio di verità e non di passione;* e se taluno chiamerà parziale chi ama la verità, gli si conceda; tenere la parte del vero è bella parzialità. Chi manca d'una regola indipendente dall' uomo per la critica de' sistemi e de' fatti, muove, come nota il Tissot, dalle condizioni contemporanee della filosofia, e li giudica con esse. Erra peraltro affermando il Tissot che questa è necessità comune: posto un criterio non soggetto ad esser mutato, e' ci leva sopra le passioni, i sistemi ed ogni contingenza di tempi; non sempre *ne' punti secondarj* della Filosofia, ma *nella sostanza.* A ogni modo più corre pericolo d'errore e di parzialità chi giudica per sistemi, che variano come il vento, anzichè per una dottrina, che dura da secoli e rinnova il mondo. Esempj di parzialità nello stacciare i fatti storici vo' recarne due. Dato che la Filosofia si generi senza lume di rivelazione, passerà da' sistemi più fisici a' più metafisici; ma dato il contrario, i sistemi meno spirituali e più erronei sono un dilungamento dalle verità rivelate e quindi posteriori a' più metafisici. Così per la *forma scientifica* v' ha progresso nell' opinioni pagane o antiche o rinnovate; *per la materia* poi, allontanamento dalla verità. Ora, secondo qualche storico contrario a noi, la scuola pitagorica o viene dalla jonica, o l' accompagna, perchè più spirituale; ma sappiamo all' incontro (e il Poli, il Gioberti e il Centofanti lo dimostrano bene) che la scuola italica ebbe radici ben più antiche fra noi. E l' altro esempio, analogo a questo, ce lo dà il Ritter. Platone scrive nel Sofista: *La scuola Eleatica che trae origine appo noi da Xenofane, anzi da tempo più antico, tutto ciò che è, affermano esser uno. Eleatica vero apud nos*

doctrina a Xenophane, imo et ab antiquioribus originem ducens, omnia quæ esse dicuntur, ut unum ponit. Or come interpreta il dottissimo Ritter questo passo? In modo allegorico, vale a dire, che secondo Platone, i semi della filosofia eleatica son posti da natura nell'animo umano. Ma chi non vede che ivi Platone non parla di germi innati e per allegoria; sì d' origini storiche e con proprietà di linguaggio?

Tali Storici però, benchè forniti di molta erudizione, riescono anche impotenti a spiegare l'origini e la natura de' fatti. Chi scriva *filosoficamente* la storia della Filosofia, fa vedere, *com' ogni sistema è reso possibile dalla natura umana e dalle condizioni esterne di religione e di civiltà.* I fatti umani non sono necessarj; ma pure ogni fatto s'origina e si svolge, traendo la possibilità di venire all'atto da preparazioni di natura e d' educazione; talchè bisogna conoscere le prime cagioni. Inoltre, trattando d' una scienza, è da saperne le verità fondamentali ond'ella cominciò; perchè lì consiste la ragione del suo perfezionamento, e nel deviarne, lo scadimento. *Origine storica* pertanto e *verità primitive* del sapere umano, ecco il criterio a chiarire i fatti della scienza. Ma chi non sa come ci torni oscura in ogni cosa la *ricerca dell'origini?* e come facilmente tra la moltitudine de' concetti si smarrisca *i veri fondamentali?* Però gli storici contrarj tengono via incerta e diversa nel dichiarare i fatti della scienza e le loro cagioni; ma noi abbiamo il *documento dell' origini,* e nella parola divina possediamo le *verità prime* della Filosofia. Sappiamo qual è il *principio* d'ogni essere e d' ogni sapere, cioè Dio creatore e primo institutore degli uomini; e la verità prima, comprensiva di tutte le verità (cioè la creazione) e lo svolgimento di tutte da essa, sicchè giudichiamo ch' ogni altro sistema nasce da passioni umane, anzichè dal criterio interiore ed esteriore del vero.

La teorica della ragione indipendente da ogni autorità religiosa proviene dal panteismo o virtuale od attuale; perchè l'assoluto principato della mente umana non può venire in capo se non a chi la identifichi con Dio, o implicitamente o esplicitamente. La virtualità del panteismo si compie di grado in grado per un ascendimento logico, benchè non sempre cronologico; e a seconda di questi gradi si concepisce in modo diverso la storia della Filosofia.

Si comincia dal porre la Filosofia come nata dal dubbio, affaticata in tentativi per ispiegare l'origine e la verità delle nostre conoscenze; e son di tal fatta gli storici Cartesiani e Kanziani, come il Degerando che giudica tutt'i sistemi secondo il problema sull'origine delle idee, ed il Tennemann che gli esamina secondo il criticismo. Ma il dubbio *è occasione,* non *causa* di scienza, perchè questa rampolla dal desiderio di *conoscere le ragioni del già conosciuto;* nè la Filosofia cristiana potè nascere dal dubbio, chè il dubbio e logico e scettico in cose spettanti alla ragione ed alla Fede, è assurdità e infedeltà. Bensì la confutazione degli errori dà eccitamento e progresso alla scienza.

Poi gli storici della Filosofia, infetti di razionalismo, definiscono certe leggi di successione e di avvicendamento ne'sistemi sul problema del conoscere umano; come il Cousin. Egli notò con molto ingegno la serie de'sistemi erronei; ma la perenne Filosofia, identica sostanzialmente ne'filosofi buoni d'ogni secolo cristiano, non ignota del tutto al Paganesimo, ei non la notò. Il Cousin, quantunque non anteriore all'Hegel, logicamente lo precede, perchè più s'accosta al Cartesio.

Posta la ragione in luogo dell'assoluto, e volendosi conciliare l'unità di questo con la moltiplicità e contrarietà delle opinioni e de'fatti, s'immagina da'panteisti un effettuarsi continuo e necessario del pensiero divino;

sicchè la storia della natura, de' popoli e della Filosofia risponda punto per punto alle leggi del progresso infinito, determinato a priori. Di tali storie può prendersi esempio dall'Hegel e dalla sua scuola, pe' quali l'errore e la verità sono indifferenti, unificando nell'infinito i contradittorj. Ma coloro non potranno mai dimostrare sul serio che l'infinito, perchè tale, non escluda ogni limite ed ogni difetto.

Per ultimo, se Dio, come sognano essi, è la ragione ch' esce ad atto nel tempo e *diventa* ogni cosa ed ogni pensiero, senza giungere mai alla totalità; segue che *la verità* ed *i fatti sucessivi del pensiero s' identificano,* e che però la Filosofia non in altro consista che nella sua medesima storia. Indi il Frank (*La Kabbale,* Pref.) asserisce che la Filosofia *senza la storia manca di fondamenti, di verità e d' estensione.* E più alla scoperta insegna il Renan (*Averrhoès et l' Averhoisme, Essai hist.,* Pref.) che *il secolo decimonono ha sostituito il metodo storico al metodo dommatico;* chè la storia è *la forma necessaria della scienza di ciò ch' è sottoposto alle leggi mutabili e successive della vita;* e che la critica perfezionata sostituì *la categoria del diventare* a quella dell'essere. A questa teorica repugna il titolo stesso, *Storia della Filosofia;* dacchè in esso già si distingue la storia dalla scienza. E poi se tutto diventa e nulla è, ch'è mai il divenire? perchè divenire è divenir qualcosa, e se qualcosa è, può darsene scienza non mutabile, ma *ferma e necessaria,* perchè l'essere è verità.

Il filosofo cristiano deve narrare la storia della Filosofia con ben altro intendimento, e far vedere la tradizione della verità. Ma l' errore non ha pur esso la sua tradizione? non si rinnovano gli errori antichi, benchè sotto forma diversa? Ecco il divario: la vera Filosofia procede per linea retta nel tempo, e non inchiude nè partorisce alcuna setta; gli errori procedono per circoli,

val'a dire, cominciano, cessano, mutan forma, si rinnovano, e gli uni chiudono virtualmente gli altri e si generano a vicenda. Se noi prendiamo in mano i Padri de'primi tempi della Chiesa, troviamo in essi, quant'alla sostanza, la medesima nostra Filosofia, la Filosofia di tutti i filosofi cattolici per ogni generazione. Nè questa scienza produce alcun sistema errroneo; perchè ogni errore nega qualche parte di lei, e quindi è a lei nemico e non parente. Lo scetticismo nega la verità; il misticismo, la certezza *naturale;* l' idealismo, i corpi; il sensismo, l'intelletto; il materialismo, lo spirito; il soggettivismo, una regola eterna d'ogni intelligenza, e la notizia oggettiva delle cose; il panteismo, l' universo creato; l'ateismo, Iddio creatore; tutte negazioni opposte all'affermazioni della Filosofia cristiana. Che i sistemi falsi poi non abbiano tradizione continua, ma interrotta, lo dice la storia; perchè se trionfi una setta, dà la volta all' altre sètte contrarie, come l' idealismo del Kant si è cacciato sotto il sensismo; ma da quello ritornasi a questo in alcuni scrittori di Francia e d' Alemagna. C' insegna poi la storia che una setta è pregna dell' altra. Il sensista si ferma ne' modi soggettivi dell' anima, come l' idealista, onde il Cartesio generò ad un parto il Condillac ed il Kant. La congiunzione degli scettici co' mistici è chiara; perchè se gli uni non credono o dubitano, gli altri credono sì, ma per medicina del dubbio. L'unità di Pitagora, tra gli antichi, emanò l' idealismo di Parmenide e il materialismo ionico; l'assoluto del Fichte fra i moderni procreò l' idea dell' Hegel, e la monade prima dell' Oken. Socrate, benchè grande, poichè non seppe levarsi al concetto della creazione, compositivo d' ogni verità, fu patriarca di molte scuole opposte, che tutte si chiamarono da lui. Si distingue però facilmente la tradizione diretta della scienza, dalla circolare delle sètte.

La storia della Filosofia, non solo dee sceverare la scienza dagli errori, ma discernere altresì le verità necessarie, già definite, dimostrate e consentite, e dov'è unità così di scienza come di Fede, da' problemi non ancora sciolti in modo concorde, e dov'è libera varietà di pareri. Non si rechi dunque a criterio la soluzione particolare, o propria od altrui, d'un qualche problema; come parmi facciano talora il Gioberti ed il Rosmini. La mente umana troppe volte s'inganna nelle proprie opinioni, e v' occorre la conferma del tempo. Il criterio storico l'abbiamo *nelle verità comuni* ad ogni scuola cattolica. Nè si ha inoltre da guardare *alla verità od alla falsità* delle sentenze divise, come faceva il De Burigny (*Hist. de la Philos: payenne*), ma le singole dottrine vogliousi giudicare *nell' unità delle relazioni logiche o del sistema.* E finalmente la storia della Filosofia non dev' essere tutta interiore, cioè stringersi ne' limiti della scienza, ma ben anco esteriore, vale a dire che l'origine e natura de' sistemi vengano spiegate per le condizioni religiose e civili.

—o—

PARTE SECONDA.

DELLA FILOSOFIA PAGANA
E DELLA FILOSOFIA CRISTIANA IN GENERALE.

SOMMARIO.

I. Dio, principio, mezzo e fine. — Rivelazione primitiva. — Ordine naturale dell'uomo. — Disordine volontario; è di tre modi. — Le contrarietà come si manifestano. — Due ufficj dell'uomo; e che gli bisogni. — Storia biblica e sue ragioni. — Le due città; e doppia loro differenza. — Progresso, regresso, unione, divisione. — Come se ne spieghi la storia della filosofia. — Origine della filosofia Pagana e della Cristiana; e doppia loro differenza. — Doppia origine delle religioni false. — Antropomorfismo. — Loro peggioramento e divisioni crescenti. — Peggioramento e divisione delle sètte filosofiche. — Prima cagione dell'essere, secondo il Panteismo. — Indefinito e finito. — Falsa interpretazione d'una verità di senso comune. — Prima ragione del conoscere. — Confusione dell'idealità e della realtà in due modi. — Alterazione d'un assioma. — I Sofisti. — Scuola Socratica. — Dualismo, che giudica di Dio secondo la natura nostra e poi altera pure il concetto di questa. — Regresso ne'dualisti. — Criterj o falsi o alterati; metodo inquisitivo. — Merito degli antichi. — Come ripullulì la filosofia pagana.

II. La filosofia cristiana non nasce nè dall'errore, nè dal dubbio. — Suoi principj e progresso. — Relazioni dell'ordine divino e del creato. — La filosofia cristiana si fonda in esse. — Causalità assoluta. — Da lei l'unità universale della filosofia. — Suoi preliminari. — In quell'unità è il centro della sapienza teologica e filosofica. — Loro accordo; *antinomie* risolute; unione degli enti, de'concetti, de'fini. — Le due vite, le due scienze, le due maniere d'operare; e loro attinenza. — Unità personale dell'uomo; origine del male; *possibilità* della Redenzione. — Unità della Chiesa. — Riparazione dell'uomo e della natura. — *Ragionevolezza* di tal sistema. — Unione della filosofia con esso e sua distinzione. — Ordinamento della filosofia cristiana, esposto da S. Agostino; prima causa, prima ragione, prima legge. — Perennità di questa filosofia. — Metodo compositivo di essa. — Attinenze storiche fra teologia e filosofia, aiuti reciproci e danni; fra

le scuole e la filosofia perenne; tra la filosofia e le sètte; tra filosofia e civiltà; qual'è prima a corrompersi; prima a produrre il risorgimento?

I

Dio creò il cielo e la terra; creò l'uomo a propria immagine e somiglianza, e lo ammaestrò nel conoscimento del *Principio,* ch'è Dio creatore, del *Fine,* ch'è Dio beatificatore, e del *Mezzo,* ch'è la Giustizia, cioè l'amore di Dio e dell'immagine di Dio negli uomini; sicchè l'uomo imparò fin d'allora questa religione, e questa filosofia, che Dio è *principio mezzo e fine.* Della Rivelazione primitiva ci dànno testimonianza i libri santi, l'affermano i Padri, i Dottori e gli altri Teologi, se ne riconosce la necessità da' filosofi cristiani, n'è indizio nelle storie e tradizioni pagane. Dio, ch'è buono, creò buona la natura dell'uomo, cioè ordinata, perch'egli conoscendo il proprio principio, se lo proponesse a fine, e, imitando la sapienza di Lui, lo conseguisse. Però l'ordine naturale dell'uomo era questo, che il senso ubbidisse alla ragione, e la ragione a Dio ch'è il Bene, o il fine. Dio, istitutore dell'uomo, conveniva lo creasse ordinato all'alta istituzione; dacchè tra il maestro divino e il maestro umano corre tal diversità, che l'umano trova già fatto l'alunno, e, se lo desidera conforme al suo magistero, non sempre la realtà è pari al desiderio; ma Dio che porge la disciplina, fa da sè stesso chi la riceve. Se la natura fu buona di necessità, la volontà per altro fu libera; e doveva, perchè non si giunge al bene senz'amore, e questo *non è amore, ma istinto, se dato d'altronde alla natura, anzichè scelto dalla volontà.* E poi come Dio, esemplare dell'uomo, non riceve il bene, ma il bene è il suo stesso volere ed è assolutamente suo, necessario *ad intra,* libero *ad extra;* così l'intelligenza creata, benchè la facoltà d'amore *la riceva,* bisogna che in un modo

analogo al divino, ami *di suo,* partecipi liberamente al bene e *se l'approprj,* imitando la libertà della creazione; perchè con la libertà può farsi proprio e personale quel bene, che in Dio non creato è tale per essenza. Così l'uomo, ch'è immagine di Dio per natura, si fa più sempre simile al suo Principio per elezione, affinchè questo processo si compia in una somiglianza possibilmente perfetta, cioè nella visione della sapienza eterna; e qui è la sua perfettibilità. La volontà umana perchè libera, lasciò il bene, e s'appropriò il male ch'è dissomiglianza da Dio. Quindi, sebbene l'opera di Dio o la natura nostra, rimanesse buona, la volontà vi recò un disordine accidentale; e dal prim'uomo, in cui si contenne tutta la natura umana, passò questo disordine in chiunque partecipa di quella, repugnando che nasca ordinato, chi trae natura disordinata. Il fatto è misterioso, come son misteriose tutte le relazioni tra gli effetti e le cause; ma dall'altro canto, che non discenda in noi natura ordinata, ne fa chiari l'esperienza, e lo sappiamo per Fede, pe'documenti della storia e per le tradizioni universali.

Vedemmo qual era il disegno dell'ordine primitivo; cioè il soggettamento del senso alla ragione e della ragione a Dio; ora sperimentiamo che il *senso recalcitra contro la ragione,* e *la ragione contro Dio,* e *la ragione contro sè stessa;* e si richiede uno sforzo costante contro gli appetiti del dilettevole, per amare il bene, per obbedire alla verità, per umiliarci alla Fede; e quindi la storia tutta dell'uomo si chiude in quelle parole: *La vita dell'uomo sulla terra è una milizia.* L'essenziale della natura, perchè fatta da Dio conservò la prima bontà; ma vi dura lo sconcerto accidentale, onde proviamo inclinazioni opposte; da una parte gli appetiti per la loro unione coll'intelletto, disgustati del finito, tendono all'infinito, e la ragione desidera continuamente il vero, il bello ed il buono; dall'altra parte il

senso trae la ragione al corporeo, al finito, all' umano, piuttostochè allo spirituale, all'infinito, al divino. Quindi tra gli uomini tutto procede per via di contrarj ordinati da Dio al bene finale; e gli accenna un versetto dell'Ecclesiastico. « Contro il male è il bene, e contro » la morte è la vita; così contro il giusto è il peccatore. » E così sguarda in tutte l'opere dell' Altissimo, a cop- » pia a coppia l' uno contr' all'altro (XXXIII, 15.). » Questa contesa *interiore* deve manifestarsi nelle *Religioni*, ne' *sistemi filosofici*, nelle *scienze*, *nell'arti* e *negli stati;* perocchè tutto ciò, o si riferisce alla natura umana, o ne deriva; e la natura de' singoli è il fondamento reale della specie comune. Poichè v' ha conflitto, non v' ha nè sempre nè in tutti un *assoluto allontanamento* dalla verità, dalla bellezza e dal bene, ma si danno *più gradi mediani.* Le opposizioni principali sono le già notate, del senso contro la ragione, della ragione contro Dio, e poi della ragione contro di sè, cioè contro il proprio lume interiore; talchè sorgono le contraddizioni seguenti: *la Fede e l'incredulità, la verità e l'errore, l'assenso al vero e lo scetticismo, la vita secondo Dio e la vita secondo l' uomo, l' umiltà e l' orgoglio, la castità e l' oscenità, l' amore e l' odio, l' unione e la discordia, la civiltà e la barbarie.* Ma poichè la massima parte si barcamena in mezzo a' detti estremi tra il vero e la sua negazione, così confonde in più modi la verità e l' errore, il divino e l' umano, l' onestà e ciò che piace, l'intelletto ed il senso, la Fede e il giudizio privato; e indi la varietà delle *superstizioni*, de' *sistemi erronei*, dell' *arti che allettano i sensi*, e delle *false virtù.*

Caduto l' uomo dall' ordine primo, dovè non procedere soltanto dal meno al più di bene, ma vincere altresì il male. Or egli non poteva compiere da sè i due uffici; non poteva in alcun modo quant' al fine *soprannaturale*, a cui non bastano le forze *naturali;* non poteva, se non

in modo imperfetto quant' all' onestà naturale, tra perchè nasciamo con volontà libera sì, ma indebolita ed inclinata al disordine; e perchè la natura divisa dal fine soprannaturale, a cui venne creata, rimane monca ed inferma. Quindi negli uomini mancò la *forte* volontà del perfezionamento, non la libertà. Come spiegasi dunque la conservazione e lo svolgimento della Fede, della scienza e della civiltà morale, materiale e politica, cioè la durata ed il progresso della città di Dio pellegrina sulla terra in mezzo all' infedeltà, agli errori, alla barbarie, ad una civiltà tutta di senso e di superbia, in mezzo alla città del mondo? V'ha un racconto che spiega le difficoltà: caduto l' uomo nel male, ecco la pena già minacciata e comune a tutti gli uomini, cioè la morte; morte in senso compiuto, cioè separazione del corpo dall' anima e dell' anima da Dio. Ma il Verbo divino, fatt'uomo e mediatore fra l' uomo e Dio, come creò l'uomo, così lo redense con creazione nuova, per cui l' uomo vecchio si rinnovava. Per mezzo del riparatore, l' anima santificata va con Lui al suo fine, e, santificato il corpo, risorge con Lui a vita eterna. Mirabile storia, piena di mistero da un lato e d' evidenza dall'altro, per cui spiega tutti i misteri. Al fine dev'essere proporzionato il mezzo; e poichè a Dio non può pareggiarsi che l'atto divino, s' arguisce che il mezzo per giungere a Dio voglia essere Dio stesso cooperante nell' uomo. Questi, diviso da Dio, diventò incapace d' arrivare al fine; e il disordine, ch' è divisione, rompeva l'unità dell' essere umano con la morte; non conveniente, benchè naturale, al soprannaturale ordinamento dell' uomo, che tutt' intero, anima e corpo, nella sua innocenza e santità interiore, pensava, amava ed operava per un fine immortale. Anzi, reso impossibile all' uomo il conseguimento del fine, mancò la ragione di vivere alla specie umana; perchè nel fine sta la ragione della esistenza; onde il fatto, che Dio non

terminò le generazioni dell'uomo, inchiude la volontà di ristorarle. Però scrive Sant' Agostino, interpretando le parole del Salmo: *Non enim vane constituisti omnes filios hominum: — Se non fosse stato un figliuolo dell'uomo... pel quale venissero liberati molti uomini, tutti i figliuoli degli uomini sarebbero stati fatti invano.* (*De Civ. Dei*, XVII, 11.)

Ma il ristoramento voleva salve le ragioni della giustizia; chiedeva la riparazione che si compie e con la pena, perchè il male consèguita naturalmente al male, e con la volontà mutata dal male in bene, perchè questo è ritorno all'ordine. Una riparazione che riordini l'uomo, involge la ragione di *mezzo al fine*; e se l'uomo non ha, come vedemmo, questa ragione, non ha nemmanco la potestà di riparare al male. Pure *conveniva* che la natura violatrice del bene soddisfacesse alla giustizia. Il *mezzo* del ristoramento doveva essere umano del pari e divino, la volontà dell' uomo e la volontà di Dio, la natura umana e la natura divina; ed ecco l' Uomodio, le due nature *unite*, non *confuse*, congiungimento tra Dio e le creature, il *Mediatore*. Mistero; dicono i razionalisti. Sì, mistero in sè, non già nella sua possibilità e nelle sue ragioni e relazioni: e che mai diventano i sistemi dell'uomo, paragonati a quel sistema tant' immenso e sì congiunto in ogni sua parte, concepito nella mente di Dio, raccolto al possibile dalla mente nostra per l'opere di Lui? Allora si capisce la storia del genere umano, passata, presente e futura, mondana e oltramondana; tutto si spiega con questa unione di verità razionali e misteriose, di ragione e di Fede; e chi vuol dividere l' una dall' altra, resta nelle tenebre. *Però Filosofia e Teologia puoi distinguerle, non separarle;* e ambedue fanno la scienza prima. La storia della creazione, della caduta, e della redenzione, spiega l' origine del bene e quella del male; l' origine di due religioni, una da Dio, l' altra dall' uomo; l'origine di due

scienze, l' una secondo Dio e la ragione, l' altra secondo l' arbitrio umano ed il senso ; di due vite, l' una secondo giustizia, l'altra secondo ciò che piace ; e di due popoli, o di due città, l' una dell' amore, e l'altra dell'odio, cioè dell' orgoglio, della sensualità e della ferocia. Ma queste due generazioni d' uomini, benchè disgiunte, son ordinate da Dio ad un fine ; perchè l' uomo, quantunque libero, non può impedire il disegno di Dio; e però la gente malvagia serve al fine del popolo santo. Gli stessi delitti son occasione al bene ; e n' è testimonio (anche umanamente) la Croce. Di qui si rileva il *reggimento divino ;* perchè tra bene e male non può correre attinenza ; e *ad ordinarli si richiede un principio supremo,* che governi le cose contrarie, e le diriga ad unità.

Fra' due popoli corre un doppio divario ; là un *progredire* di bene in meglio, qua un *retrocedere* di male in peggio ; *l' unità* da un lato, dall' altro la *divisione.* V' è un accordo ; la divisione muove i buoni a stringere di più l' unità ; e gli errori ed i mali eccitano a scoprire nuovi aspetti del vero e ad operare maggiori virtù. Di fatto il *progredire* stà in un perfezionamento che di grado in grado avvicinasi, quanto può, ad un fine di molta eccellenza ; e però, se la facoltà del perfezionarsi è *indefinita,* e se il termine è *infinito,* il progredire riesce *indefinito.* Il *retrocedere* sta in un difetto crescente, che si allontana dal fine vero per avvicinarsi ad un termine falso, o disordinato. Pertanto, si avvera ne'giusti 'l primo caso, ne' malvagi 'l secondo : perchè i primi e per le facoltà indefinite dell' intendere e dell' amare, e pel termine loro infinito, ch'è la verita ed il bene, tendono *indefinitamente* verso di quello ; ma i non giusti procedono verso un termine contrario, verso il termine de' loro appetiti, e però si discostano sempre più dal segno. Inoltre il fine de' buoni è *unico,* perchè la verità sostanziale ed il bene sostanziale è *Dio ;* e però tra le facoltà interiori dell' uo-

mo, e nella società de'giusti si produce l'ordine, o l'unione: ma il fine dei malvagi è *moltiplice,* perchè messo nel contentare l'appetito con le cose finite; e quindi accade un disordine nelle facoltà dell' uomo, e ne viene la discordia degli uomini tra loro. Ma come i cattivi non giungono quasi mai a tanta perversità, che non ritengano qualche abito, o almeno qualch' atto di virtù naturale, perchè la natura in sè è buona, così i giusti perchè la natura è difettosa, non arrivano mai a tanta bontà, che non mostrino qualche difetto, e non abbiano necessità d' eccitamento: gli eccita la guerra de' loro nemici, che sono nemici, perchè odiano il bene e chi lo fa. Nell' indietreggiare degl' individui e della specie rispett' al bene supremo, possono accadere perfezionamenti particolari rispetto a' beni secondarj; quantunque il perfezionarsi non duri, perchè non è ordinato all' ultimo fine; e il fine ultimo è sempre la ragione suprema d' ogni ordinamento, e però d' ogni perfezionamento durevole. E così nell' avvantaggiarsi dell' individuo e della specie si può dare peggioramenti particolari e temporanei, che tuttavia finiscono in una perfezione maggiore, se l' atto divino assiste, e coopera l' uomo. Leggasi la storia di tutti i tempi, ed avremo la conferma di questa storia ideale. Si paragoni gli eroi d' Omero, benchè non ottimi davvero, con la Grecia cadente, e i primi Romani con gli ultimi, e si vedrà che il genere umano nel paganesimo peggiorava; si guardi alla civiltà cristiana, che si propaga in mezzo a' contrasti d'ogni maniera, ed arguiremo che il genere umano va migliorando. Il paganesimo trasse que' popoli alla barbarie ed allo stato selvaggio; ma via si citi un popolo solo che, rimanendo cristiano, perdesse la civiltà. Come mai si spiegano questi fatti? Iddio non ha tempi; e però il Redentore si levava, come segnale, nel mezzo de' secoli, affinchè a lui venturo, od a lui venuto guardassero i giusti; e l' efficacia divina,

universale, riparatrice preparò ne' secoli anteriori al Cristianesimo la pienezza de' tempi, cioè la venuta opportuna secondo la totalità dei disegni divini, e in un popolo prodigioso conservò la Fede; ne' secoli posteriori risarcì con perpetua provvidenza l' unità interiore dell' uomo, cioè l' accordo del senso con la ragione, della ragione con Dio, e della ragione con sè stessa, ricomponendo l' unità della Fede, l' unità della scienza, l' unità della famiglia umana, e la civiltà che consiste nel volgersi di tutte le forze al bene di tutti. Che meraviglia se a ciò bisogni un' azione divina; poichè il principio, ch'è la creazione, ed il fine, ch' è il possesso del bene, son pure sovrannaturali? Nè i fini naturali, che si distinguono dall'altro, di per sè sono perfetti, ma difettivi, non convenienti da sè all'uomo, e però incapaci di fermarlo nel bene, e di farlo beato.

Tal cenno di Filosofia della storia, fa intendere la storia della Filosofia, porge le ragioni circa l' origine e natura del filosofare pagano e del cristiano. Il soggetto della Filosofia comprende Dio, l' universo e l' uomo nell' attinenze universali; e Dio è il sommo punto della scienza, perchè prima cagione di tutte le cose. Poichè il disordine umano divide da Dio la volontà, ch'è la ragione pratica, si divide da Lui anche la ragione conoscitiva; quindi la Filosofia pagana s' originò dall'abbandono delle tradizioni sacre per licenza del senso privato. Le prime sètte filosofiche insomma son eresie. L' uomo indagò di suo se sia e che sia Dio e la prima causa del mondo, anzichè trovare le ragioni della parola *creduta:* allora si generò la Filosofia eterodossa. Al contrario; si cercò le ragioni della verità rivelata, per dimostrare il dimostrabile, e per difendere il non dimostrabile; allora sorse la Filosofia ortodossa. In queste due Filosofie (la prima è tale impropriamente) s' avverano le note di contrarietà de' due popoli già notati. La Filosofia eterodossa *peg-*

giora sempre perchè lascia l'unità e tende alla divisione; l'altra s'*avanza in meglio,* perchè sempre più stringe la propria unità, e conosce nuovi aspetti dell'attinenze universali tra il moltiplice e l'*Unità* suprema. Ma il peggiorare dell'una non toglie di quando in quando un certo immegliarsi; così il migliorare dell'altra non impedisce talvolta qualche detrimento. E come delle due città, i malvagi non vanno subito a negare ogni verità ed ogni bene, ma si comincia dal confonderli coll'errore e col male; così ne' Filosofi eterodossi dalla *confusione del divino coll'umano* si precipita poi nel materialismo, nel dubbio e nel nulla. E come nel genere umano i mali, gli errori e le divisioni eccitano i buoni a più alti beni, a maggiori verità, a più amorosa unione; così la guerra de' sofisti fa prendere vigore nuovo alla sapienza cristiana.

Entriamo un po' più ne' particolari. Dall'abbandono della Fede nacquero le false religioni, che hanno di necessità una doppia origine, *fantastica o popolare, filosofica o sacerdotale.* L'una e l'altra s'assomigliano nel *mescolare il divino col naturale,* e più propriamente *il divino coll'umano.* Tal somiglianza proviene dalla natura della lor causa comune, ch'è il peccato; e che consiste nel preferire i *beni finiti all'infinito,* ed è però *virtualmente panteistico.* Anzi quando l'uomo abbandona l'ordine della legge naturale e rivelata, prepone sè alla giustizia, e ogni peccato però *muove da superbia;* e la superbia, virtualmente almeno, considera l'uomo *qual principio di sè stesso,* e fa sì che desideriamo piacere piuttosto a noi, ch'a Dio; e quindi 'l peccato è un *antropomorfismo.* Ciò risponde a' libri santi, ov'è scritto che Satana cadde per superbia e tentò per la superbia: *Sarete come dii.* Dissi che la confusione tra il divino ed il naturale reca più propriamente a quella del divino coll'umano; giacchè l'orgoglio, *come finge Dio a imma-*

gine della natura, così tutta la natura a immagine dell'umano. In ogni religione falsa, benchè vi si adori o gli astri, o il cielo, o il tempo, o la natura universale, s'acchiude sempre l'*antropomorfismo,* perchè vi s'immagina la divinità secondo la *fantasia,* o secondo il modo *astratto* di concepire, o secondo l'*anima* nostra ed il nostro *corpo;* errore d'ogni più elaborato panteïsmo, non esclusi gli Egheliani. Ciò attestano la Bibbia e i Padri; e Sant'Agostino, parlando de' filosofi pagani che negavano di Dio, se creatore, l'immutabilità, diceva: « Si verifica in loro quel che scrisse l'Apostolo: » *paragonandosi a sè stessi, non intendono:* perchè dal- » l'accadere in loro che facendo cosa nuova e'la faccino » con nuovi consigli (poichè han menti mutabili), se » pensano esser tale Dio, ch'è *inescogitabile,* non pen- » sano *già Lui, ma sè* invece di Lui, e paragonano *non Lui a Lui, ma sè a sè stessi.* » (*De Civ. Dei,* XII, 17.) Il popolo allora in ciò che ha del maraviglioso *vede* un'anima *divina e somigliante alla propria,* e tutto concepisce a fantasia. Il sacerdote poi ed il patriarca, o primo capo della gente, cessata l'obbedienza dell'intelletto a Dio, spiega *da sè* solo la natura divina, e forma (usando *in parte* la tradizione) nuovi sistemi religiosi. Però chiamai filosofico questo principio di religioni dal *cercare* ragionando la natura di Dio, dell'uomo e del mondo e delle loro relazioni, smarrito il senso della Parola divina. Le religioni *popolari* e *sacerdotali* dunque, benchè *conformi* nel mettere alla rinfusa Dio e l'uomo, *in parte differiscono,* generate l'une da fantasia, da questa e da un'indagine l'altre. Differiscono altresì *per la tendenza,* giacchè la popolare nata dal senso, tende alla *moltiplicità* e *corporeità* degli Dei, la sacerdotale all'unità *astratta* d'ogni sostanza. Questo divario non toglie che le favole popolari, in virtù del lume naturale della tradizione, non conservino un Dio supremo tra la mol-

titudine degli Dei; e che all' opposto nelle religioni sacerdotali non s'acchiuda il seme d' un moltiplice diviso e disordinato; il qual seme si svolge in un vero politeismo. Vediamo da una parte il politeismo volgare, e dall' altra il panteismo e il semipanteismo; indi procedono la dottrina riposta o acroamatica, e la palese od essoterica, l' una de' sacerdoti e de'sapienti, l' altra del volgo.

Tra la religione popolare e la filosofica corre in principio molta differenza, ma non conflitto, perchè, mentre si conserva in autorità l' insegnamento sacerdotale, la fantasia del popolo vi si accomoda; ma col tempo prevale il senso privato al sistema comune, e sorge l' inimicizia. Fra genti, come l'Indiane ove l'autorità sacerdotale si mantiene per forza, apparisce la detta opposizione pel segreto delle dottrine; ma tra genti che, libere e commercianti, si sciolgono da ogni casta, le religioni sacerdotali si rifuggono prima ne' *Misteri,* poi anche questi vengono a mancare, e non resta che il politeismo; sicchè, quand' un filosofo tenti ritornare alle tradizioni prime, si tassa d' ateo dalle plebi, o s'esilia, o s' uccide, come n'è testimonio la Grecia. Segue che sì le religioni filosofiche, e sì le popolari *deteriorano* sempre più *dividendosi* ne'concetti e fra loro. La superstizione de'popoli, germinata dal senso, cade nel materialismo più sciolto da. ogni unità; dall' adorazione degli astri a quella de'morti, a quella degli animali, delle statue, de'feticci, Dei affatto privati e casalinghi: ma si conserva un concetto di spiritualità, credendo un che divino negl' idoli stessi. Le religioni popolari si separano dalle sacerdotali; e queste, benchè informate dall'unità di sostanza, scendono, come tra gl' Indiani e tra' Cinesi, al sensismo, al naturalismo, alla moltitudine confusa degli atomi; viziate dal giudicare la natura eterna pe' fatti

dell'anima nostra. Poi, le forme di tali credenze si moltiplicano e si sparpagliano all'infinito.

Dalla religione filosofica nasce il sistema filosofico eterodosso, tostochè la ragione, non anche divisa dalle credenze, tuttavia se ne distingua in modo preciso. La scienza sacerdotale, benchè si discosti dalla Parola di Dio, mantiene certe tradizioni, come principj di Fede; e perciò prende la forma di commentario a'libri religiosi, com'è tra gl' Indiani l' interpetrazione de' Vedi. Poi la ragione, benchè veneri più o meno le credenze, stabilisce principj distinti e con metodi proprj; finchè del tutto non si separa. Nelle sètte filosofiche si riscontrò la stessa *divisione* e lo stesso *peggioramento* delle sètte religiose. La Filosofia cerca *unità*, la ragione *universale* dell' *essere*, del *conoscere* e dell' *operare*. L'intelletto vuol imparare l' ordine delle cose e de' concetti, e l' ordine non può concepirsi mai senz'unità. Ma poichè l' origine delle sètte sta nel disordine, che separa la mente da Dio e il senso dalla mente, vien fuori un' unità erronea, un confondimento delle cose più disparate. Indi nell'uno universale delle sètte s' occulta il seme della moltiplicità senz' unità. La vera unità universale dà ragione di tutto ciò che è, o si pensa o si fa; ma il panteismo di qualunque forma, negando la causa creatrice, non può spiegare il moltiplice; e quindi la moltiplicità non avendo in quel sistema una ragione unica e suprema, rimane disgiunta e disordinata. L' *Emanatismo* non dà ragione degli enti emanati, perchè la sostanza infinita non è divisibile; nè il *Panteismo reale*, del mondo coesistente in Dio come sua modalità, perchè Dio esclude ogni moltiplicità e difetto; nè il *panteismo ideale*, de' fenomeni, perchè l'Idea eterna non è capace di vane illusioni. Da un accozzo contradittorio si vien dunque alla divisione, poi a negare ogni cosa; perchè ogni panteismo ripugna seco stesso e si generano mille sistemi repugnanti fra loro;

e tal repugnanza è proprietà de' sofisti o delle sètte. Ma la Filosofia pagana si potè chiamare in certo modo non sofistica, finchè mantenne un' ombra d' unità e d' universalità e qualche osservanza di tradizioni sacre; sofistica divenne del tutto allorchè, tirando da' principj la malizia delle conseguenze, negò ogni unità ideale e reale, e si appigliò al sensibile ed al piacere, e impugnò qualunque verità: conseguenze del vizio panteistico, perchè, tolta la causa creatrice, è negato in sostanza Dio, e quindi la verità ed il bene.

Vediamo come spiegavano i Pagani la prima cagione dell' essere. Avviluppata la nozione di Dio con quella del mondo, la scienza, bisognosa d' unità, tentò nuova strada per giungere al primo principio ed all'ultimo fine. Che strada? È naturale, spiegando la creazione *second' il modo delle cause finite*, e *singolarmente secondo il modo d' operare dell' anima*, giacchè, offuscato il concetto di *causa sostanziale*, primeggia il concetto delle *cause modali;* e poi, l'orgoglio dell'anima disordinata si compiace di sè, e fa di sè principio e criterio e legge a sè stessa ed alle cose. Però la stessa nozione delle cause modali si guasta; perchè il vero lor modo d' operare non s' intende a pieno, senza la relazione con la causa prima. Confuso l' ordin logico astratto con la realtà, s' immaginò un' unica sostanza, che si svolge all' indefinito come le sostanze create, ovvero con certi giri e ritorni, in forme, modi ed accidenti moltiplici, passando sempre dal men determinato al più determinato. Seguì che Dio non si distinse più dal mondo, s' annoverò tra i generi e le specie, divenne il tutto, il diomondo, *il teocosmo:* l'universo è Dio, perchè è tutto, e Dio è l' universo, perchè è tutto. Si procedè per via di somma, mentre Dio non è finito: Dio, per gli antichi, è la somma totale delle cose. Onde per costoro nulla può cominciare perchè già tutto esiste; e nulla di sostanzialmente nuovo è pos-

sibile, perchè nulla si può aggiungere al tutto. Però le nozioni d'infinito e di finito, stranamente mescolate, s'alteravano. L'infinito non era per gli antichi l'ente senza limiti e senza difetti, atto essenziale ch'è da sè e di sè e per sè, ma potenza di svolgersi e di modificarsi senza termine stabilito; il finito non altro era che il determinarsi dell'infinito. L'infinito dunque fu l'indefinito, l'imperfetto; il finito fu invece il definito, il determinato, il perfetto; così nelle teoriche indiane, pitagoriche, ionie e d'Elea. D'altra parte il finito non s'ammetteva per sè come sostanza, sì com'un modo dell'infinito o indefinito; e quindi perdeva ogni pregio, e, con bizzarra ma necessaria contraddizione, chiamavasi il non ente, il non intelligibile, *l'apparente:* lo scetticismo perciò s'acchiude più o meno in ogni sètta panteistica più antica. Nè meno bizzarramente si concepì la causalità; giacchè, negando la produzione *ex nihilo* delle sostanze, si pensò la causalità quasi sgomitolarsi d'una potenza passiva, oscura, non intelligibile, non definibile; tirata in atto da una potenza attiva che non è sostanzialmente fuori di lei, come il pensiero vien effettuato dall'attività dell'anima. Sicchè, per errore d'astrazione e di fantasia, da un lato si poneva il nulla o un che simile al nulla, come potenza, e l'essere dall'altro come virtù primitiva; errore ricomparso coll'Hegel, ed espresso ne'sistemi indiani e cinesi: da ciò la distinzione antichissima dell'attuale e del potenziale, del Dio maschio e del Dio femmina, del principio che fa, e del principio che soffre, del pieno e del vacuo, di Dio e della materia. Durò qualche notizia del sovrannaturale e del naturale, ma spiegata con l'immedesimarli; dacchè il sovrannaturale fu il sostanziale, il potenziale, la virtù immanente ed occulta; il naturale, la successione de'fenomeni: e qui la filosofia somigliò le religioni popolari, tanto facili a indiare uomini e cose, a vedere per tutto un prodigio. Nel detto

modo le teoriche pagane più vecchie spiegavano la realtà. Ripetevano un assioma di senso comune, *ex nihilo nihil fit;* ma franteso, perchè vuol dire, niuna cosa cominciare senz'una causa; non già che niuna cosa principj ad essere, e che prima d'essere non sia nulla.

Similmente spiegavano gli antichi il primo principio e l'ordine del conoscimento. Il primo principio è la *regola eterna* che produce il conoscimento degl'intelletti finiti, dalla quale essi dipendono, comecchesia, in ogni loro giudizio; è la Verità sostanziale. L'ignoranza della causa prima recò i filosofi ad un viluppo. Il reale si distingue dall'ideale, per noi; ma questo non può esistere in aria, e però v' ha un sommo principio, in cui l'ideale ed il reale s' unificano essenzialmente. Inoltre, l'ideale rappresenta la possibilità delle cose; ma la possibilità, se nulla v'è di reale, è impossibilità; però il possibile infinito sussiste fontalmente in un reale infinito, intelligibile in sè, e che vede in sè la possibilità delle cose finite. Senza la potenza creatrice non si dà l'ideale; senza l'ideale non si dà creazione. Concepita in tal modo la causa creatrice, si concepisce altresì com'ella può creare intelletti simili a sè, quantunque finiti, che nell'opere di lei vedono imperfettamente gli archetipi eterni, distinguendo l' ideale dal reale, il possibile dall' attuale. Ma invece, negata o corrotta la nózione dell'atto creativo, e posto che *nulla cominci ad esistere perchè tutto esiste,* viene a negarsi la *possibilità* distinta dal mondo, non più si distingue l' *essenza logica delle cose dall'essenza reale,* s' indentificano ambedue. Insomma ciò che noi pensiamo dell'Ente assoluto, ove l'idea e la realtà formano una unità, costoro pensano d'ogni cosa, giacchè per essi tutte le cose son l'Ente. Tal mischiamento si faceva in due modi: o movendo dalla realtà per giungere al pensiero, o movendo dal pensiero per giungere alla realtà. Nel *primo* s'immaginò *le cose com' un pen-*

siero reale e divino, che si ripete dentro noi e nelle cose, perchè noi e le cose siam parti del tutto, e perchè il principio conoscitivo chiude ogni elemento delle cose reali, od *almeno* è parte dell'elemento primo e divino, in cui si trasformano tutti gli elementi della natura. Ecco le nozioni dell'anima e del conoscimento per la scuola ionica; ecco gl'idoletti di Democrito. Si finge nel *secondo* modo che il *nostro intendere sia insieme ogni realtà* e svolgimento del pensiero divino; talchè l'ordine dell'universo si genera e particolareggia come l'ordine dell'idee dal più al meno universale; ed ecco il panteismo eleatico. L'un sistema tende al materialismo, benchè metafisico, l'altro cade nell'idealismo. In ambedue c'è divario tra il pensiero umano e la verità eterna, ma con identità iniziale; il sostanziale e potenziale è divino, lo svolgimento è modale, o determinazione del pensiero eterno. Però da que' filosofi s'attribuisce ad ogni cosa un'ombra di ragione, perchè in tutte ha il divino; e il pensiero nostro è la manifestazione più alta della ragione sostanziale. Per dimostrare la medesimezza dell' ideale col reale s' adoperò un assioma di senso comune, cioè ; il *simile si conosce col simile.* Ma questo dettato, mentre inchiude la necessità della *rappresentazione ideale,* non esclude la natura diversa nel concetto e nella cosa concepita, perchè *simile non significa punto assoluta identità.*

Resta il principio supremo dell'operare umano. L'operazione dipende da'fini dell'operante, e *prima* da quello a cui s' ordinano tutti gli altri fini. Per concepire *l' ultimo fine,* è necessario sapere la *prima causa* e *la prima verità ;* giacchè quel fine ch' *ultimo* è per noi, è *primo* nell' *intelletto creatore.* Ma i pagani non possedendo vera notizia del primo principio dell' essere e del conoscere, non coglievano la notizia vera del fine supremo ch' è primo principio dell' operare. Intendevano bensì che il fon-

damento della sapienza sta nel criterio sommo del conoscere e dell' operare; come si vede in Cicerone: « Due » cose massime ha la filosofia; il giudizio del vero e il » fine dei beni; nè si dà sapiente che o ignori l' inizio » del conoscere, o l' estremo dell' appetire. » (*Lucull.*, IX). Il fine dà legge all'uomo, così per la giustizia, come per la felicità; giacchè la felicità si dee volere nell'ordine, cioè nella giustizia. Tal fine è legge, verità e causa; legge per la volontà; verità pel concetto delle cose; causa per la loro esistenza. Rimanendo scura ed erronea la nozione della causa e verità suprema, si sconobbe la vera legge sostanziale della giustizia e della felicità. Benchè gli antichi giungessero a stabilire ch' ultimo fine è Dio; e benchè ne' sistemi indiani e pitagorici si contengano belle dottrine su ciò; pure, Dio non è già per essi supremo fine d' unione, ma d' assorbimento o d' identità. S' adoperò l' assioma: il *principio è identico al fine;* e credendo principio delle cose un' unica loro sostanza, da cui tutto emani, o da cui si svolga, essi arguirono che tutto si perde all' ultimo nella sostanza divina; ed ecco le dottrine indiane e italogreche dell' annientamento, che non è già di sostanze, ma di fenomeni e di modi. Ma quell' assioma non involge il concetto della medesimezza; chè anzi, ove le cose sieno identiche, torna contraddittorio il parlare di principio e di fine.

Questo vecchio panteismo, non solamente si divise in molte opinioni a cui dette origine, ma terminò pure ne' sistemi sofistici, senz'unità ed universalità, anche falsa ed astratta, senza tradizioni sacre e dettami di senso comune, anzi negando tutto ciò. Così nell'India e nella Cina si finì col sensismo e col materialismo di molte sètte; e nell' Italia e nella Grecia, date più dell'Oriente ad un filosofare distinto dalla teologia, pullularono i sofisti, impugnanti ogni verità, e che si gloriavano di sostenere con uguali ragioni cose contraddittorie.

Qui veramente fu distruzione d'ogni ordine e d'ogni scienza. Il panteismo è sostanzialmente sofistico, perchè riduce ad unità i contrarj; e però la sofistica non può chiamarsi in sostanza, che l'illazione di quello. La Grecia non potè durare in tanta miseria di scetticismo, per la natura viva di quella gente, per l'operosità di quelle repubbliche, per la bontà dell'essere umano che non giace nell'errore senza tentativi di risorgimento, per la memoria assai fresca della prima Rivelazione, e per molti dettami di senso comune, restati nel comune linguaggio. Socrate si provò a restituire la sapienza, deridendo l'orgoglio di chi voleva saper tutto, e raccogliendo le religiose tradizioni e le massime schiette del genere umano. Fu sentenza di lui: ciascun Dio volersi onorare com'egli avesse comandato: e la sua dottrina, non solo ne' concetti, ma ben anche ne' metodi e nelle parole teneva del popolare. La qual filosofia di buon senso recò a distinguere chiaro le cose materiali da Dio; ma non seppe poi ritrovare l'idea d'*unione*, e cadde nel *dualismo*. Esso è, rispett' a' sistemi orientali e italogreci, un miglioramento ed anche un peggioramento: il *meglio,* distinguendo la natura da Dio, e quindi svolgevansi di più le forme logiche della scienza; il *peggio,* mancando l'unità universale, falsa ne' sistemi anteriori, ma che pure mostrava il tentativo di conseguire questo carattere della scienza. Il danno valeva più dell'utile; perchè l'unità è il sostanziale della Filosofia. Per questo lato adunque il dualismo greco riusciva più sofistico del panteismo anteriore; chè il sofistico consiste sempre nella divisione, e nella negazione dell'uno. E tuttavia le principali scuole, la platonica, la peripatetica e la stoica, non le chiameremo sofistiche in confronto dell'altre più negative; giacchè cercarono sempre, benchè non trovata, l'universale attinenza.

Come mai spiegare la relazione del mondo con Dio?

Mancato il concetto di creazione, i dualisti presero l'uomo per criterio del tutto. Secondo loro, Dio non è creatore di sostanze, bensì atto informante la materia, come l'anima informa il corpo. Dio e il mondo fann' un tutto, il teocosmo, come fann'un tutto l'anima ed il corpo. L'errore nel concetto di Dio, ritorna poi nel concetto del mondo, perchè Dio è prima causa e prima verità: connessione capita da' Greci; e quindi Platone, per giudicare del mondo, va sempre all'universale e al divino, e il *conosci te stesso* di Socrate ha senso non prettamente psicologico, ma comprensivo, cioè: *conosci te stesso in te e nelle tue relazioni con Dio e con la natura.* Questi lampi di verità non bastarono: e' non ci ha via di mezzo tra la causa creatrice e la modale; bisognò cadere in questa, non riconosciuta l'altra; si giudicò secondo il più noto a noi, cioè secondo l'essere nostro; e l'antropomorfismo si covò ne'sistemi meglio sfoggianti sublimità. Or bene immaginato da'Greci che Dio e il mondo sieno tra loro com'atto informante e materia informata, quasi anima e corpo; seguì che l'uomo fu concepito quasi un *piccolo mondo*; ov'è l'unione stessa del divino e del corporeo come nel *gran mondo;* sicchè la parte animale fosse materia o atto di materia, o simile a materia, e la razionale distinta dall'animalità emanasse da Dio. Così, tra la ragione dell'uomo ed il corpo si negò un'unione d'individua personalità; errore non proprio di Platone, ma comune a'dualisti. Il mondo è un vasto animale, o informato da una mente emanata da Dio, o avvivato da Dio medesimo, com'anima della materia, benchè impassibile e razionale. Il principio dell'essere è Dio, causa modale; il principio del conoscere è Dio, intelletto ch' emana ogn' intelletto; il principio dell'operare è Dio, che riprende poi le sue emanazioni; dottrine più chiare negli stoici, velate in Platone dal dubbio socratico e dall'allegoria; dissimulate spesso

in Aristotile, che più si ferma nell' esperienza. Platone, più degli altri, assomiglia le teoriche orientali ed italogreche; Aristotile meno; gli Stoici ritornarono in apparenza a quelle, segnatamente ad Eraclito, ma in sostanza se n'allontanarono sempre più. Nelle tre scuole predette avvi peggioramento. In Platone predomina l'universale, il divino, lo spirituale; in Aristotile il particolare, il naturale, l'animale; gli Stoici finalmente caddero affatto nel panteismo psicologico, che fa di Dio l'anima del mondo. Però, in Platone sovrasta la dialettica, che spiega i contrarj con gli universali; in Aristotile primeggia la metafisica, che illustra le cose tutte con Dio atto formale eterno del mondo eterno; in Zenone tiene il primo luogo la fisica, che parla dell'anima universale. Nel dualismo platonico già si scorge una moltiplicità di principj eterni senz'unità; poi nel Peripato prevale il moltiplice della natura a Dio creatore e provvidente; finchè lo stoico confonde alla ragione il senso e vi mette il criterio di verità. Indi un conflitto di sistemi contro sistemi; i platonici contro i peripatetici; contr'ambedue gli stoici; e tutti si dividono in sètte contrarie, benchè tutte portino il nome dello stesso maestro. Nè qui termina il regresso; sorgono scuole affatto sofistiche, le quali o negano la verità, o fanno della voluttà il fine dell'uomo; ed altri errori, il cui carattere comune si è d'essere smezzati, volgari, nemici d'ogni universalità. I nuovi sofisti ritraggono dagli altri avanti Socrate, ma più funesti, perchè in loro la forma logica è più compita.

Come dalle religioni filosofiche si terminò nelle superstizioni volgari, così dalle scuole filosofiche. Sul cadere della filosofia greca rimanevano a galla, più ch'altro sistema, gli accademici o dubitanti, gli epicurei e gli stoici. Ora, gli epicurei gratificavano le plebi attribuendo agli Dii un lievissimo corpo immortale; i severi

stoici, come Varrone, giustificavano la mitologia greca e latina con interpetrazioni di panteismo.

Però i criterj del filosofare pagano erano *falsi, non naturali,* od *almeno alterati.* Quanto al criterio interiore, ch'è l'*evidenza della verità,* e'si stende, non a'soli fatti dell'uomo, ma sì a tutte le relazioni dell'uomo con la verità eterna e con la natura. Onde il filosofo *non può fare di sè la misura di tutte le cose.* Il criterio psicologico adunque, *preso da sè,* è falso, panteistico, eterodosso. I pagani cadevano tutti più o meno in tal vizio; benchè solo Protagora osasse dirlo preciso fra gli antichi, com'oggi l'ha detto il Kant. L'orgoglio indebolì l'efficacia di quegli *affetti della verità e della virtù,* da'quali prende aiuto la ragione speculativa. Quant'a'criterj esterni, mancò a'pagani l'*autorità divina* e l'*autorità umana,* non già *in tutto,* ma nella loro *purezza.* Le tradizioni religiose si corrompevano sempre più; nè si formò una tradizione costante filosofica, ma ognuno, quantunque riverente agli antichi come Platone, faceva un proprio sistema. Il *senso comune* tramandava di secolo in secolo le verità universali, ma frammischiate ad errori; troppo difficile a strigarle. Però i detti comuni s'interpetravano male; chè le verità universali si congiungono fra loro, e l'applicazione falsa d'alcune toglie il preciso senso dell'altre. Così (e l'ho notato) i pagani ripetevano il dettato *ex nihilo nihil fit.* Quest'assioma non esclude, anz'inchiude l'idea di causa; ma che è l'idea di causa? ch'è la causa prima? il popolo, se intendeva che le cose, cominciando, cominciano dal nulla, ebbe il concetto di causa creatrice; ma lo applicava non bene ad ogni apparenza nuova e modale. Lucrezio confutò quest'opinione; e i suoi argomenti provano assai rispett'alle cause seconde, non provano niente per la causa prima. Dal difetto di criterj certi veniva il difetto de'metodi. L'*indagine* umana, fra tante passioni e tanti errori della gentilità da un

lato, in tanta sublimità di materie dall'altro, non poteva riuscire *diritta* e *spedita;* eppure il *metodo inquisitivo* fu necessario allora, perchè non s'aveva dati sicuri di rivelazione, d'educazione civile, di natura non pervertita: indi pullulò moltitudine di ricerche e di sistemi, della cui vanità stanche le menti, si finì sempre nel dubbio. Ma sarebbe ingiustizia negar lode agli antichi di belle speculazioni, se gli stessi Padri e Dottori ne fecero uso nella scienza cristiana. La natura è buona in sè stessa, l'ingegno di que' savj fu meraviglioso, non si spensero gli affetti del vero e del bene, nè mai del tutto s'ecclissarono le verità rivelate e di senso comune.

All'apparire della scienza cristiana non disparve tosto la pagana; tentò rifiorire con gli Alessandrini, e poi con gli Arabi; ma ne' loro sistemi si sente l'efficacia del cristianesimo. Per esempio, negli Alessandrini 'l concetto d'infinito ha più verità. Ma il paganesimo rinverdisce anco tra' battezzati, perchè ha i germi nell'inclinazioni dell'uomo; nè la guerra del senso contro la ragione, della ragione contro Dio, della ragione contro sè stessa, termina mai. Il cammino de'nuovi pagani somiglia l'antico; si *principia* dal contrasto della ragione alla fede, *poi* si confonde il divino col naturale, *poi* s'antepone il senso all'intelletto; e così negata ogni verità eterna, si *finisce* al dubbio di tutto, a combattere la ragione con la ragione.

II.

Passiamo a dire della Filosofia cristiana. La Filosofia cristiana nacque dalla Fede, investigando, ove si può, l'intendimento delle cose credute; nacque dall'intelletto altresì, risalendo alla Fede. È assurdo dire che la scienza nostra si generasse dal dubbio o dall'errore, come la pagana; non dal dubbio, perchè i cristiani non dubitano mai

delle verità che sono razionali insieme e rivelate; non dall' errore perchè anzi fin da principio combattè ogni sofisma. Ma gli errori de' pagani che nimicavano la Fede, mossero i Padri a cercar le ragioni delle dottrine dimostrabili, e che dimostrate fanno credibili le misteriose. Sant' Agostino, combattendo l' opinioni antiche sull' ultimo fine, dice ch' userà con gl' infedeli, non l'autorità divina, ma la ragione. (*De Civ. Dei,* XIX, 1.) Alcuni Padri venuti dalla Filosofia al Cristianesimo, come Giustino, ne illustrarono le verità razionali co'principj e co' metodi della scienza per mostrare a'già loro compagni, che la Filosofia conduce alla Fede, e si compie nella sapienza di Gesù Cristo. Il progresso della nostra Filosofia risponde agli esordj, *il Cristiano crede e ragiona, ragiona e crede.*

Tutto nell' ordine divino e nel creato è pieno di relazioni; relazioni del mondo con Dio per la creazione e per la sua provvidenza, relazioni delle cose fra loro, relazioni di Dio stesso in sè medesimo. Noi non sappiamo pensare all'essere nostro e delle cose, senza venirci in mente la domanda: qual è il nostro principio? e quale il fine? non possiamo riflettere al nostro conoscimento senza domandare a noi stessi: per qual ragione conosciamo, e che possiamo conoscere? nè volgere la mente alle nostre operazioni, senza ch' uno pensi: onde possiamo operare? e qual n'è la legge? Tutto ciò presume idee di relazioni; che negate, o guastatone il concetto, la scienza perisce. Le sètte d' ogni tempo cadono in quest' errore, d' impugnare o di corrompere le nozioni d'attinenza. Il panteismo le converte in astratta unità; i sistemi negativi scombuiano le conoscenze e le cose in moltitudini scollegate; così, il materialismo fa dell'universo un accostamento di particelle, che non s'uniscono realmente fra loro; il sensismo nega gli universali, e la relazione della mente con le cose e con Dio; l'epicurei-

smo ci dà per fine i piaceri, senza un unico fine concreto e reale, senz'accordo del fine di ciascuno co' fini degli altri uomini e dell'universo. Però il massimo divario tra la Filosofia cristiana e la pagana è qui: la prima si fonda sul concetto di relazione; la seconda, o direttamente o indirettamente, lo distrugge. La relazione più alta e comprensiva (negli ordini razionali) è la causalità; perchè non si concepisce attinenza qualunque senz'un atto, nè atto senza ch'e' produca un termine interno od esterno. Anche l'attinenze ideali di somiglianza comune fan supporre un archetipo, una causa comune. La relazione di causalità adombra per modo analogico l'ineffabile generazione del Verbo, e la processione dello Spirito. Alterato quel concetto, la scienza volge a perdizione. E poichè la causalità in significato pieno ed assoluto è causare *ex nihilo, se no l'effetto preesiste in qualche modo, e la causa non è più causa in senso perfetto;* segue ch'ogni relazione di causalità s'appunta in quella di creazione; e corrottane l'idea, la scienza è sullo sdrucciolo d'ogni altro errore e del nulla. La proprietà essenziale della Filosofia cristiana vuol porsi nel mantenere il concetto di creazione, spiegando con questo la ragione dell'essere, del conoscere e dell'operare, affinchè la causa creatrice, conosciuta per via del creato, illustri poi a compimento le cose e l'idee. Conobbe sant'Agostino tal divario tra la Filosofia pagana e la cristiana, e diceva contro gli stoici. « Il vero Dio non è l'anima, » sì è facitore ed autore anche dell'anima. » *Deus verus, non anima, sed animæ quoque est effector et conditor.* (*De Civ. Dei,* IV, 21.) Così la nostra Filosofia sorge all'unità ed all'universalità, caratteri della scienza prima. Riceve l'*unità* dal concetto di Dio creatore, che collega i due ordini delle verità assolute e delle relative; e questa unità è *universale,* chè non si dà cosa, idea, operazione, senz'attinenza con la Causa creatrice. Ben

diversa è l'unità universale della Filosofia cristiana dall'unità della pagana: questa, un'unità di *medesimezza* tra l'uno ed il moltiplice, tra l'assoluto e il contingente, tra l'idea eterna e i concetti umani, tra la legge e l'opere nostre; quella, un'unità d'*unione* tra il molteplice e l'uno, tra il contingente e l'assoluto, tra l'intelletto creato e l'increato, tra la volontà e la legge divina, unità universale di principio e di fine, verità illuminatrice, bontà che giustifica e fa beati. Qual Filosofia risponda meglio al senso comune, agli affetti del cuore, al genuino lume di ragione, veda ogni animo retto e bennato. Nella pagana l'unità è solo apparente; perchè tacendo di quelli che negano l'esistenza de' corpi, o dell'anime, o di Dio, il panteismo stesso che pretende sorgere all'universalità, dà un assoluto non più assoluto, perchè mescolato al relativo, dà un relativo non più relativo, perchè mescolato all'assoluto, nega in sostanza e Dio e 'l mondo.

La Filosofia cristiana, avanti di stabilire scientificamente il concetto di Dio creatore, si prepara con alcuni preliminari, affinchè le creature sien gradini per giungere a Dio. Ella non comincia dal dubbio; suppone il conoscimento naturale della verità, aiutato dall'educazione divina ed umana. Riscontra nel conoscimento l'evidenza del vero, e il sommo dell'evidenza ne'principj di ragione, pe' quali s'accorge, che le nostre menti vengono illuminate da una verità eterna; poi distingue le diverse facoltà dell'uomo, le loro attinenze interiori ed esteriori, le principali leggi delle lor operazioni: come s'ha negli scritti di sant'Agostino contro gli Accademici, e negli opuscoli di san Tommaso. Indi la Filosofia, pe' concetti universali, ascende a Dio e ne prende l'ordinamento di tutte le verità; come sant' Agostino nella *Città di Dio*, e san Tommaso nella *Somma contro i Gentili*. Dio per sè non è conosciuto naturalmente dall'uomo, ma in quanto crea tutte le cose; però (già notai) la

Scienza di Dio e dell'universo non si fa senza il concetto di creazione; questo contiene gli altri concetti di sovrannaturale e di naturale (sovrannaturale la causa, naturale l'effetto), di sovrarrazionale e di razionale (causa che trascende il causato), di principio e di fine (principio, ch'è ragion finale della creazione); dunque, ordine naturale e miracoli, cagioni seconde e Provvidenza, ragione e Rivelazione, libero arbitrio e Grazia, fini mondani e fine oltramondano, genesi e palingenesi, tutto s'incontra nell'intimo legame dell'atto onnipotente, miracolo universale ch' è fonte di natura e che, unico in sè, opera effetti diversi e con infinita libertà per un disegno di mente infinita. Da tanta unità deriva, che il sistema filosofico ed il teologale compongono due parti d'un solo sistema, e l'una senza l'altra non può intendersi appieno. È dunque necessario, ch'io mostri i sommi capi di quest'accordo, per iscendere poi alle verità più principali della Filosofia.

Si tenga fermo ch'ella si sostiene tutta sul concetto, non d'una relazione ideale, ma reale, perchè reale è la causalità creatrice: e che la stessa rappresentazione ideale ha reale unità nell'essenza di Dio e nell'atto creante, effettivo insieme ed esemplare. Il sistema cristiano è un intrecciamento d' attinenze che tutte convergono alla creazione, come raggi al centro.

Le cose non hann' essere da sè, perchè mutabili e finite; vennero create da Dio immutabile ed infinito; e l' infinito sussiste in una realtà, o in un atto senza limiti, benchè in se stesso determinato e personale. Distinti esattamente Dio che crea e la natura ch'è creata, allora, per la somiglianza che dee correre tra l'effetto e la cagione, s'attribuisce ragionevolmente le perfezioni d'ogni cosa vera, bella e buona a Dio, ma in un modo infinito, non finito, e ciò serve a salvarci da ogni pensiero non degno della Divinità, e risolve tutte l'*antinomie* tra l'im-

mutabilità di Dio e la sua libertà, tra la sua eternità e il creare nel tempo; le quali antinomie appariscono contraddizioni agli eterodossi, perchè questi confondono Dio con sè stessi, e poi si vantano di concetti *trascendenti*. Dio creò il mondo, l'uno il moltiplice; il moltiplice si riconduce alla unità non per medesimezza ma per unione d' amore. Se unico il principio dell' universo e unico l'atto che lo creò e conserva e governa, quello è universale congiungimento di tutti gli enti, di tutte le conoscenze, di tutte l'operazioni; è attinenza d'unità efficace, ond'è possibile ogni attinenza d'unione tra le cose moltiplici. Accade per quell' efficacia l'unità sostanziale della persona umana, anima e corpo, la relazione reale dell'uomo con la natura e con gli altri uomini, la sua relazione con le creature più nobili, benchè nascoste a' sensi, la sua relazione con Dio; però i concetti umani si riferiscon tutti ad una verità eterna, semplice, essenziale, che c'illumina con modo arcano e splendidissimo; però tutti i fini si collegano ad un fine supremo, e tutte le creature servono all'uomo, e di tutti gl' intelletti si fa intorno al Re e Padre un'unica cittadinanza e famiglia. A tal fine fu creato l'uomo; ond' abbiamo due vite, due scienze, due maniere d'operazioni. Una vita che tende all'eternità, e una vita che si riposa nell'eternità; una scienza secondo la vita presente, e una scienza conforme alla vita futura; una maniera d'operare che merita il fine, e un atto perpetuo che si letizia in esso. Vita, scienza, opere che passano; vita, scienza, opere che non passano mai, l' une successive secondo leggi del tempo stabilite da Dio eternamente, l'altre fermate nel termine eterno. Ma le due vite, le due scienze, le due maniere d'operare non sono divise; hanno un legame, Principio, Fine, Mezzo universale, Dio creatore e salvatore. La vita presente sgorga da un'immortale sostanza; nè l'atto creativo si ritira mai da essa, perchè la

creò all'eternità; dunque il passaggio da questa all'altra vita è un processo naturale da un lato, sovrannaturale dall'altro; naturale perchè la natura dell'uomo venne ordinata all'immortalità; sovrannaturale, perchè ad una vita soprannaturale non bastano le forze di natura. La scienza che passa è una cognizione di Dio secondo gli effetti, in enimma per lo specchio delle creature; ma questa scienza proviene da un lume divino, che c'illumina tutti; aggiuntogli, rispetto a noi (chè in sè stesso è il medesimo lume) per libero volere di Dio, un lume di Fede; ond'esce una sapienza mediana fra la scienza naturale e la scienza eterna. Come noi per l'atto di Dio siamo in potenza ad una vita immortale, così la Fede è un sapere iniziale e di transito ad una scienza sovrumana; e qui pure il tragitto, se da un lato è naturale, dall'altro è sovrannaturale; naturale, perchè la mente ha ordine alla verità, ch'è Dio; sovrannaturale, perchè ad una visione che supera la natura,ci vuole un mezzo proporzionato. L'opere di quaggiù vanno al bene, ma non lo posseggono; compiute dalla volontà, ma per efficacia d'impulso divino, che muove le cagioni seconde; aggiunto, rispett'a noi (ch'è semplice in sè), un altro impulso, non secondo la natura, ma secondo il fine che trapassa la natura e le nostre facoltà. Ne nasce un amore ch'è in potenza verso un amore pieno e perfetto; e il trapasso, se dall'un canto è naturale, dall'altro è sovrannaturale; naturale, perchè le creature intelligenti nascono al bene, ch'è Dio; sovrannaturale, perchè un fine infinito richiede proporzione di mezzo.

Posta l'unità personale della natura umana e corrompendosi la natura ne' primi genitori, ne derivò corrotta la natura de' generati. Il male s'originò da libera volontà che può dargli origine, perchè il finito è difettivo. Gli antichi non chiarirono il problema sull'esistenza del male; che secondo i panteisti, doveva procedere dal prin-

cipio divino (fato o necessità); secondo i dualisti dal principio femminino e passivo, o materia. Agli uni ed agli altri tornò malagevole di conciliare tal necessità con la libertà morale; e lo stesso Platone par faccia il peccato *necessaria* conseguenza dell'errore. Inoltre, gli uomini son tutti uniti fra loro, non solo per somiglianza, sì per *unità* d'un Principio increato e d'un Fine ultimo; per *unità* d'una sola causa creata e generatrice; per *unione* di fini naturali comuni; per vincolo d'intelletti e di volontà nel vero e nel bene. Indi la possibilità della Redenzione mercè un Uomodio, perchè come l'uomo anima e corpo è un unico uomo, così 'l Verbo di Dio e la natura umana è un'unica Persona; come un sol uomo potè rendere infetto il genere umano, così un sol Uomodio può sanarlo; come l'atto creativo congiunge gli uomini a Dio per via di causalità e li congiunge fra loro per carità naturale, così l'atto di redenzione, ch'è nuova creazione, ricongiunge gli uomini a Dio per via di finalità, e li ricongiunge fra loro per carità sovrannaturale. « E invero, dice sant' Agostino, un certo nobilissimo fi- » losofo, cioè Platone, in quel libro che chiamano Timeo, » scrisse: *quanto vale l' eterno rispetto a ciò ch' ebbe prin-* » *cipio; tanto vale la verità rispetto alla fede.* Affinchè » dunque dalle cose ime alle somme siam tirati, e ciò » ch'ebbe principio abbia l' eternità, è necessario che » per fede vengasi alla verità. E poichè tutte le cose che » vanno in parti contrarie sono riunite per qualche » mezzo; e poichè ancora la temporale iniquità ci alienò » dalla eterna giustizia, occorreva una giustizia mediana » temporale, la qual medietà, temporale essendo, ap- » partenesse alle cose ime, ma fosse altresì giusta con » le somme; e così nè dividendosi da queste, e contem- » perandosi a quelle, le cose ime ricongiungesse alle su- » preme. Però Cristo è detto mediatore fra Dio e gli » uomini, fra Dio immortale e l' uomo mortale, Dio e

„ uomo, riconciliatore dell'uomo con Dio, rimasto quel
„ che era, fatto quel che non era. Egli è fede a noi nelle
„ cose principiate, il quale è verità nell'eterne. „ (*De cons. evang.* I, 53.) Come Dio, creando nel tempo, non muta l'eternità dell'atto, così unendosi alla nostra natura non si muta, non prende difetto; come l'atto divino s'unisce alle creature con la causalità, così unisce al Verbo la natura nostra con vincolo di personalità. Chi non crede *possibili* questi prodigj, ingiuria Dio; lo pensa come l'anima umana, che non può nulla operare senza cangiamento. L'unità dello Spirito Santo si comunica dal Verbo creatore e salvatore a chi gli s'unisce, generando tra' fedeli un'altra reale unità; perchè come le membra son realmente unite da un'anima sola, così i fedeli son realmente uniti da uno spirito solo. Da quello spirito stretti in unità con Gesù Cristo, Uomodio, abbiamo con lui un *solo spirito,* formiamo con lui molte membra d'un *corpo solo,* cioè la Chiesa, che non è un'astrazione, o genere mentale collettivo, ma cosa concreta e vivente. La Chiesa con Gesù Cristo è un tutto compiuto; noi siamo con lui un unico Cristo, come dice sant'Agostino: *Cristus estis.* Però Cristo, ch'è santità, santificò sè stesso in noi: *et pro eis sanctifico me ipsum: e per essi io mi santifico,* (Ioann. XVII, 19.) cioè, come interpetra Sant'Agostino *in me etiam ipsi sunt ego: in me essi son io.* (In Ioann. Ev., CVIII, 5.) Una cosa col Mediatore, partecipiamo alla sua santità, ed a' meriti suoi (come la vita dell'anima fluisce a tutt'il corpo), ma partecipando all'opere di lui, all'espiazione ed alla carità, patendo e benefacendo; e la passione di Cristo si compie ne'combattimenti e ne' dolori della Chiesa: *adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne una.* (D. Paul. Cod. I, 24. D. Aug. *Ibid.*) La Chiesa, per tale unità interiore ed esteriore, di spirito e di corpo si compone in gerarchia; ed ha un capo, che come Pietro, risponde per tutti

alla domanda di Gesù Cristo; *unus pro omnibus quia unitas est in omnibus : uno per tutti dacchè in tutti è la stessa unità.* (D. Aug. CXIX, 4.) A Cristo si congiunge la Chiesa, e divien Cristo intero, capo e corpo: *illi carni adiungitur Ecclesia et fit Christus totus, caput et corpus.* (Id. Ib.) E come Cristo è re e sacerdote, tutti i fedeli partecipano al regno ed al sacerdozio; sacerdozio regale: *regale sacerdotium* (D. Petr. Ep.); regno e sacerdozio che s'edifica quaggiù, e si compie nell'eternità, ove i giusti regneranno con Cristo; *perchè,* come dice Agostino, *quando avremo ottenuta quella beatitudine, nostre saranno le cose superiori per la visione, nostre le cose ugualiperc onsorzio, nostre l'inferiori per dominio.* (*Quæst. evang.* II, 10.) Poichè Dio riparò l'uomo, la natura tornò all'ordine primo; e tutto serve daccapo all'ultimo fine; e Cristo, vero Dio e vero uomo, anima vera e vero corpo, com'anima vera santifica gli spiriti, come vero corpo santifica in sè le cose materiali. L'unione del Verbo, dell'anime e de' corpi chiarisce, non in sè, ma nelle sue convenienze, ogni Sacramento; chè tutti i Sacramenti prendono valore dal Verbo, mediatore unico fra Dio e gli uomini, ma il valore si comunica per mezzi corporali: il Battesimo è rigenerazione per l'acqua nel Verbo; la Cresima, confermazione pel crisma nel Verbo; l'Eucaristia, presenza reale e communione di Gesù Cristo per le specie in virtù del Verbo; la Penitenza, assoluzione de' peccati per la voce del sacerdote nel Verbo; l'estrema unzione, ultimo conforto della grazia per l'olio nel Verbo; il Matrimonio, unione santa di due in una carne per la virtù del Verbo; l'Ordine sacro è pel mezzo degli Apostoli partecipazione graduata al sacerdozio del Verbo.

Quest'ammirabile sistema è del pari teologico e razionale: teologico, perchè fondato sulla Rivelazione, e in parte su verità misteriose; razionale, perchè non mai

contrario alla ragione, anzi l'appaga con un ordine immenso d'armonie divine ed umane, movendo dall'idea evidente di causalità, e dalle verità di natura. Però dai filosofi e teologi nostri si stiman congiunte la Filosofia e la Teologia, come la Natura e la Grazia, la libera volontà e l'azione efficace di Dio, la Religione e la civiltà, la Chiesa e lo Stato. La Filosofia non s'immedesima con la Teologia, ma vi s'ordina, perchè le somministra i preliminari, la difesa, lo strumento logico e la forma scientifica. La Teologia presuppone la Filosofia, e non la distrugge; come la grazia non annienta la natura, di cui anzi eleva le forze; come l'atto di Dio provvidente non toglie la volontà, perchè anzi opera avvalorandola; come la Religione non condanna la civiltà, perchè anzi la promove consacrando i doveri e i diritti, e volgendo tutti i beni al bene della verità e della carità; come la Chiesa non abbatte l'essere dello Stato nè se l'appropria, chè anzi lo soccorre e vivifica, facendo prevalere il fine morale, e disponendo ad esso il fiorire delle ricchezze, l'autorità e la libertà delle politiche istituzioni. Insomma nell'ordine sovrannaturale, la grazia non va disgiunta in sè dall'atto che produce la natura; quindi non s'oppone alla natura stessa, ma la fortifica e sublima. Filosofia e Teologia son distinte ed unite, come natura e grazia, fine sovrannaturale e fine naturale.

La nostra Filosofia sta nella relazione fra l'assoluto e il contingente, *appresa per un conoscimento naturale e ad un fine naturale, ordinati ambedue ad un conoscimento e ad un fine sovrannaturali.* Quella relazione è tripartita, quant'a noi, nell'essere, nel conoscere e nell'operare; e tale ne ragiona sant'Agostino nella *Città di Dio.* Egli espone la Filosofia Platonica ma cristianeggiata; onde confessa poi (*Retract.*) di aver troppo lodato Platone ed anche nel detto luogo premette, che il vero senso di quelle dottrine gli torna difficile. Di fatto, la

teorica di sant'Agostino pende dal concetto di creazione, fallito a' pagani. Tradurrò quasi a lettera il passo, affinchè dal quinto secolo udiamo il sistema essenziale della Filosofia cristiana; e si veda, che nel medio evo, e nel decimonono secolo non ce n'è uno diverso.

« La filosofia, secondo Platone, ottimamente si può partire in naturale, deputata alla contemplazione delle cose, in razionale, per cui'l vero si distingue dal falso, in morale che cade nell'azione; Fisica, Dialettica ed Etica. Questa divisione può ridursi all'altra di contemplativa ed attiva; nella prima fu eccellente Pitagora, nella seconda Socrate, in ambedue Platone che le compose ad unità, perchè lo studio della sapienza si riferisce alla contemplazione ed all'azione. La Fisica è ordinata alla contemplazione, l'Etica all'azione, la Dialettica ed ambedue, benchè più al contemplare. Or trovasi in Dio e la *cagione* del sussistere, e la *ragione* dell'intendere, e l'*ordine* del vivere. De' quali tre capi, spetta l'uno alla parte naturale, l'altro alla razionale, il terzo alla morale. L'uomo fu creato tale che per la mente ond'egli supera l'altre cose, può arrivare sin a Lui, il quale ad ogni cosa è superiore, all'uno vero ottimo Dio, senza cui nessuna *natura* sussiste, nessuna *dottrina* istruisce, nessun *uso d'opere* giova. Onde si vuol cercare Lui, ove a noi tutto è sicuro, Lui contemplare, ove a noi tutto è certo, Lui amare, ove a noi tutto è retto. Quanto alla scienza *naturale,* Dio è spirito, che non è nè corpo, nè somiglianza di corpo. Di fatto, l'uomo pensa ciò che non si vede, o anche pensa ciò che *prima erasi veduto,* ma che ora non si vede. Pure ciò che s'appresenta a tal pensiero, già non è corpo, ma *somiglianza ideale* del corpo. La mente poi, per cui vedesi entro noi questa somiglianza del corpo, nè è corpo, nè *somiglianza* di corpo; chè ciò, onde si giudica se le cose son belle o deformi, è meglio delle cose giudicate. Dunque la men-

te umana non è corpo, se non è corpo la somiglianza mentale del corpo, per la quale pensiamo le cose corporali. Ma se l'anima nostra non è corpo, come può essere corpo il creatore dell'anima? Dio non è corpo, e bisogna trascendere ogni corpo per cercare Iddio. Inoltre, tutto ciò ch'è mutabile non può essere Dio; bisogna trascendere anco tutte l'anime, e tutti gli spiriti capaci di mutazione; tutte insomma le cose finite. Queste han vita, o no. Le non viventi si contengono nel corpo del mondo, hanno figura, qualità sensibili, moto ordinato; o consistono ne'primi elementi distribuiti per ogni dove dal cielo alla terra. Le cose viventi si distinguono in diverse classi: ci ha la vita che nutrisce e conserva, come negli alberi; la vita che nutrisce, conserva e sente, come ne'bruti; che nutrisce, conserva, sente e intende, come negli uomini; che non abbisogna di cibo, ma conserva, sente e intende, come negli Angeli. Dio trascende tutto ciò, perch'egli solo veramente è, in quanto è incommutabile: e se Dio incommutabile è colui ch'è per essenza, è per sè, semplicemente è, segue che ogni altra cosa è *da Lui.* Segue di più, che in Dio non altro è l'essere, altro il vivere, quasi E' possa esistere e non vivere; nè altro il vivere, altro l'intendere, quasi E' possa vivere e non intendere; nè altro l'intendere e l'esser beato, quasi E' possa intendere, e non esser beato; ma ciò ch'è a Lui vivere, intendere, esser beato, è a Lui *essere.* (*De Civ. Dei,* VIII, 5, 6.) In Lui dunque son tutte le perfezioni; ma in modo semplice, immutabile, eminente. *Però tutte le cose possono dirsi di Dio, e nulla può dirsi degnamente di Dio. (In Ioann. Evang.,* XIII, 5.*)* Da quella immutabile e semplice essenza tutto è stato fatto, ma Lei non ha potuto farla cosa veruna. Tutto ciò ch'è, o è corpo, o è vita, ed è meglio la vita che il corpo; la specie del corpo è sensibile, ma la specie della vita è intelligibile, e però questa è meglio di quello. Le sensi-

bili specie si sentono con la vista e col tatto, l'intelligibili s'intendono con la veduta della mente. Che l' une sottostieno all'altre s'arguisce da questo, che non avvi bellezza corporale, nè in istato, come la figura, nè in moto, come la cantilena, delle quali l' animo non giudichi; che non potrebbe fare, se mancasse in lui una specie migliore delle sensibili, senza grandezza di mole, senza strepito di voci, senza spazio di luogo e di tempo. E tuttavia, come *le specie sensibili son mutabili nel corpo,* così *l' intelligibili son mutabili nella mente umana;* se no, non avverrebbe che l' uno giudicasse meglio d'un altro delle specie sensibili, nè meglio l' ingegnoso del tardo, o il perito dell' imperito, o il più esercitato del meno esercitato, nè meglio infine uno stess'uomo quando si è perfezionato, che innanzi. Or tutto ciò, che riceve più o meno, senza dubbio è mutabile; però, nelle cose corporee e nelle vite intellettuali *non v'ha la specie prima e perfettissima,* la qual' è immutabile. Dunque, benchè niente possa mancare d' una specie, se no sarebbe nulla, è vero altresì che tutte le specie e de' corpi e degli animi sono mutabili; ond' accade, che gli uni e gli altri sieno più o meno speciosi; però è forza concludere, che se vi ha una mente, ove si trovi la prima e non mutabile specie, non paragonabile ad altre specie, ivi è il principio verissimo di tutte le cose. Ond' anche a'Platonici Dio manifestò quel che di Lui è noto; perch' essi conobbero le cose invisibili di Lui per mezzo delle visibili; conobbero cioè la sua virtù sempiterna e divinità, da cui tutte le visibili e temporali cose furon create. *(De Civ. Dei.* VIII, 6.*)* Quant' alla parte *razionale* o *dialettica,* non voglia Dio che a Platone si paragoni chi *pose il giudizio della verità ne'sensi del corpo* (come gli Epicurei), e opinò che con l' infide regole loro van misurate le cose conoscibili; nè si paragoni a lui chiunque altro porti giudizio con gli stoici, che la

logica va presa dal senso, e che *pe' sensi l' animo concepisce le nozioni,* onde si trae, data la loro definizione, tutto quel che s' impara e s'insegna. Fa meraviglia che lo stoico chiami bello soltanto il sapiente, e non sappia poi dire con quali sensi del corpo abbia veduta la forma e il decoro della sapienza. Ma co' Platonici distinguo quel che si vede con la mente, da quel che s' apprende co' sensi; nè *si vuol togliere a' sensi ciò ch'e' possono,* nè *dare a' sensi ciò ch' e' non possono.* Il lume della mente, pel quale impariamo le cose, è lo stesso Dio, che *cagione* di tutto, n'è anche la *ragione.* (Id. Ib., 7.) E passando alla *morale,* si cerca di quel Bene sommo a cui tende ogni nostra operazione, e che appetiamo, non per altro, ma per sè; e, acquistatolo, non altro cerchiamo per essere beati. Però egli è detto il fine, chè vogliamo l' altre cose per Lui, ma Lui per sè medesimo. Questo beatifico bene chi lo disse nel corpo, chi nell' animo, chi nell' uno e nell' altro; considerando che l' uomo consta d' animo e di corpo. Chi aggiunse una terza specie di beni estrinseci, come la gloria, l' onore, il denaro, non li stimò finali, sì mezzi al fine, perchè male a' cattivi, bene a' buoni. Tutti adunque cercarono il bene nell' uomo, o nel corpo di lui, che n'è la parte peggiore, o nell'animo, parte migliore, o in tutto l'uomo; ma o in una parte, o nel tutto, *sempre nell' uomo.* Cedano essi per tanto a que' filosofi, i quali non dissero beato l' uomo, che fruisce il corpo, o l'animo, ma gode di Dio; non però di Dio, come del corpo o dell' animo, o come l'amico dell' amico, ma come l' occhio della luce, se pure alcun che di tali cose può paragonarsi alle divine. Quindi Platone stabilì che fine del bene è *vivere secondo virtù,* e ciò farsi da chi ha *notizia* e *imitazione di Dio,* nè altrimenti poter essere beato. Egli disse ancora che il filosofare sta nell' amore di Dio, e lo studioso della sapienza è beato se gode di Dio. Chi mai, non miseris-

simo, negherà nome di beato a chi gode la cosa amata, ed ama il bene vero e sommo? Questo è Dio, fine di virtù e di beatitudine per la volontà, ragione per l'intelletto, causa dell'esistenza nostra e di tutte le cose. (Id. Ib., 8.)

Chiunque ha pratica di libri, s'accorge tosto che tra'filosofi cristiani si differisce su qualche argomento particolare, ma non su tali dottrine. Le ripeteva san Tommaso nel medio evo, e solo sul *modo* di relazione tra la Verità eterna e la mente accomodava le teoriche di Platone, cristianeggiate da sant'Agostino, all'altre d'Aristotile, cristianeggiate da sè; ripetono il Ventura, il Rosmini, il Gioberti, variando sull'origine delle idee, la stessa dottrina oggidì. Sicchè ne'Padri e ne'Dottori s'avverano due specie d'ecclettismo, se tal nome vuol darsi al metodo compositivo, che comprende tutti gli aspetti del soggetto filosofico in un criterio superiore, verità unica ed universale, la creazione. La prima specie d'ecclettismo va con la riflessione dalle verità più particolari all'universale, tutte raccoglie sott'una verità suprema, onde poi le trae con ordine scientifico per via di ragionamento. La seconda specie subordinata all'altra, con la scorta di tal verità prende da'filosofi diversi, anche contrarj, il vero ed il buono, lascia l'erroneo ed il cattivo, perchè gli stomachi sani e gagliardi tolgono nutrimento da'cibi anche più grossi e corrotti. Tant'era l'abito ne'Padri di considerare comprensivamente i lati diversi della verità, i quali separati traggono in errore, da volere lo stesso metodo anche in Teologia. Per esempio negavano i Sabelliani ch'il Verbo fosse un'altra persona dal Padre; gli Ariani confessavano la distinzione della persona, negavano l'eguaglianza. Ora, sant'Agostino diceva: *O Sabelliani, riconoscete ciò che omettete; o Ariani, o voi uguagliate ciò che sottoponete,*

e camminerete con noi nella vera via. (In Ioan. *Ev.*, LXXI., 1.)

Compirò questo cenno generale, toccando con brevità l'attinenze storiche tra Filosofia e Teologia, tra le varie scuole filosofiche rcistiane e l'unica Tradizione della scienza, tra la Filosofia cristiana e le sètte antiche e rinnovate; finalmente tra Filosofia e civiltà, di cui ella è causa insieme ed effetto; attinenze della Filosofia con la Scienza superiore, con sè medesima, co' suoi nemici, con le sue cagioni, co' suoi effetti.

La Filosofia Cristiana non si distingue appieno dalla Teologia se non a poco a poco. Non dirò che allora non ci sia; perchè Filosofia e Teologia fanno due parti d'un'unica sapienza: nè si può negare un essere proprio a ciò che s'acchiude in altra cosa, come non si dice che il piccolo uomo non è uomo nell' utero della madre. La Filosofia Cristiana in que'primi tempi discerneva già il processo *per via di ragioni* da quello *per via d' autorità, i principj razionali* da'rivelati; però, sebbene camminasse di coppia con la Teologia, conosceva i proprj fondamenti e il proprio metodo, *conosceva se stessa.* Dapprima pigliò forme apologetiche, benchè a volte trattasse argomenti suoi proprj; poi si sceverò sempre più, finchè si sostanziò in sè medesima del tutto. Fra Teologia e Filosofia corrono relazioni d'*aiuto reciproco;*e può nascerne alcuna di *reciproco danno.* Il primo ufficio della Teologia verso la Filosofia s'adempie illustrando i concetti, razionali insieme e rivelati, e, per via *di convenienze,* illustrando con le verità sovrarrazionali le stesse verità di ragione. All'idea di Causa prima la Teologia congiunge l'altra di Redenzione; all'idea di Verità prima, quella d'Autorità; all'idea di Bene Supremo, quella di resurrezione per la beatitudine di tutto l'uomo. Ma la Teologia può recare danno alla Filosofia, se neghi ogni *lume naturale* ed *ogni certezza* fuori della

Rivelazione e della Fede. Con la Filosofia ne patisce la Teologia medesima, negando i preliminari della ragione. Quest'errore non viene direttamente dalla Teologia, che anzi adopera la scienza razionale in suo servizio; ma l'intemperanze della ragione provocarono un moto contrario: Il dubbio metodico del Cartesio dètte occasione al tradizionalismo dell'Huet; il razionalismo odierno de' Tedeschi e del Cousin mosse i tradizionalisti francesi ad inciampare nelle medesime sentenze dell' Huet e del Bonald. Quando la Filosofia nega il bisogno della tradizione, qualche teologo va troppo in là, e, per difendere la tradizione, nega ogni lume naturale del vero.

La Filosofia può recare alla Teologia *aiuto* e *danno*. Che le giovi, confessarono sempre i più valorosi teologi; e di più affermarono che secondo lo stato del filosofare, la scienza sacra, non essenzialmente, ma nella forma e nella scelta delle questioni e degli argomenti, o fiorisce o scade. Per esempio nell'età de' Padri, le troppe sottigliezze dialettiche de' pagani nocquero agli origenisti (chè d'Origene si disputa anch'oggi, s' e' fallisse, o no); e nell'età degli scolastici 'l soverchio amore di sillogismi e dispute tortuose a' mo' degli Arabi, empiè la Teologia di confusioni e in parte l'allontanò dalla sobrietà di san Tommaso. Indi all'apparire dell'eresia luterana, la Scuola non fu potente a confutarla, perchè opponeva definizioni, distinzioni e suddistinzioni, mentre occorreva vincere con l'armi della Tradizione. La qual cosa, prima di me, la dissero insigni uomini di que' tempi; ed il Cano (*De Locis theol.*, IX, 1.) affermò, derisi a ragione i teologi (*ac merito irrisi*) perchè usavano armi, non da uomini, ma di canna e da fanciulli. Si provvide poi al male col ritornare alla Tradizione ed alla Scrittura. Oggi pure la Filosofia si ravvolge troppo in problemi, e non pone studio a sceverare il

consentito ed il certo dal disputabile e dall'incerto; però, mentre le scuole si maltrattano fra loro per l'*ente* o per l'*origine dell'idee*, da'razionalisti si fa strazio della Religione, e il teologo confuso da dispute sì varie e pertinaci, non sa ove mettere le mani per usare in pro della Teologia sicure dottrine razionali. È tempo adunque, se amiamo la Fede, di tornare anche noi alla tradizione della Scienza cristiana, sfrondandola d'opinioni discordi; affinchè la Teologia possa resistere al razionalismo e superarlo con metodo razionale insieme e dommatico. Tal eresia non si conculca per le sole Scritture, o per le sole tradizioni sacre, ma sì e più per buone dottrine filosofiche, giacchè non ammette l'autorità de' libri santi, come Lutero e i suoi, ma, somigliante a' pagani, la nega e le oppone la Filosofia. Nè l'impresa può riuscire, se, com'è chiaro, non si trovinô prima d'accordo le scuole diverse della Filosofia cristiana, e non si distingua dall'opinioni la scienza certa per adoperarla tutti con un cuore solo a vantaggio della Fede e della Civiltà; la quale scienza si raccoglie dalla continua tradizione.

Di qui abbiamo il passo naturale al secondo punto, a dire cioè le relazioni fra l'unica tradizione della scienza e le sue *scuole diverse*. È manifesto che la Filosofia cristiana, benchè unica scienza, non può andar esente da'particolari giudizj delle scuole su qualche problema, nè schivare qualche difetto anche su'teoremi; e il senso privato tenta soverchiare la scienza comune, benchè non la distrugga. Ciò si vide all'età de' Padri, per causa degli Origenisti, sull'origine dell'anima; e nell'età degli scolastici sugli universali; e si vede oggidì sull'origine dell'idee. In tali contese s'osservano due difetti: primo, la presunzione del giudizio privato; secondo, la docilità de'discepoli che van dietro a' capiparte: così la Filosofia pericola fra due scogli, servitù

e licenza. Ma il lume della scienza non s' ecclissa mai, e qualche valentuomo dà rimedio al male. In che sta il rimedio? Non già nel mutare la scienza, perchè la scienza, se vera, non può mutarsi; ma nel rimovere le questioni vane, nell' ordinare la dottrina certa, nel trattarne con sobrietà. Ciò volle sant' Agostino, massime da vecchio; ciò san Tommaso, che nel prologo della *Somma* dic' espresso « i novizj della scienza si » smarrivano, in parte per la moltiplicazione *d'inutili* » *questioni, d'articoli e d'argomenti;* in parte, pel di- » sordine con che si porgeva le *teoriche necessarie;* in » parte per la frequente *ripetizione* delle *medesime* cose. » Il combattimento delle scuole, quantunque sia un male se ci fa dimentichi del *necessario*, dà occasione alla scienza di perfezionarsi, non già nelle materie più principali che sono perpetue, ma nella *forma scientifica* e nello *svolgimento di nuove dottrine dall' antiche.* Non può negarsi, ad esempio, che la forma non sia più perfetta nelle Somme di san Tommaso, che ne' Padri; e oggi si può fare di più, se temperiamo la passione d'inventare sistemi.

Abbiamo *necessità grande*, *suprema*, d' avvisare l'unità nostra fra le scuole per combattere ogni setta. La rivolta della ragione contro Dio, e del senso contro la ragione, non dà pace; però risorgono le persecuzioni del Paganesimo contra la Filosofia cristiana. Nondimeno le sètte han relazione con lei, come di *danno*, così d'*utilità*, rispetto alla materia e rispetto alla forma. Rispetto alla *materia*, son *utili* le sètte fornendo alcune verità derivate da tradizioni del genere umano, come il concetto aristotelico dell'*atto puro*; rispetto alla *forma*, porgendo modi legittimi d' ordinare la scienza, come la dialettica di Platone e la logica d' Aristotile. Ma riescono *dannose*, allorchè ci lasciamo prendere all'apparenza di certe lor opinioni; come oggidì, ingannati

dal tono magistrale de' panteisti o idealisti alemanni, ne accattano i nostri qualche teorica, tentando d'unirla con la Filosofia cristiana, e imitando, per non parere da meno, que'metodi e quel nuovo e sibillino linguaggio. Ma non venendo meno la tradizione, il Paganesimo di tutti i tempi è utile a svegliare nuovi spiriti nella Filosofia, che a' nuovi aspetti dell' errore contrappone aspetti nuovi di verità, a' gradi più alti della invenzione sofistica i gradi più alti della riflessione filosofica. Così a'platonici antichi contrastarono i Padri mostrando, ogni lor dottrina contenersi nella sapienza cristiana; così agli Arabi si contrastò da'Dottori con le teoriche del peripato espurgate e fatte cristiane; ed oggi al panteismo, che vanta unità e universalità, si resiste col chiarire, che unità ed universalità spettano solo al principio di creazione ed alle tradizioni del Cristianesimo. In questo modo di combattere vinciamo gli avversari con l'armi loro; prendendo da loro le verità, ch'essi ne rinfacciano come nemiche, e mostrando che le son cosa nostra, repugnanti a' loro sofismi. I filosofi cristiani son platonici co' platonici, ma per la parte del vero; e se i Padri lodarono Platone, lo dissero anche patriarca d'eresie, e lo interpetrarono cristianamente. I filosofi cristiani sono aristotelici con gli aristotelici, ma per onore del vero; e San Tommaso, che cita il *Filosofo*, pure lo confuta o lo corregge: quegli fa eterna la materia, questi temporanea; quegli è nemico all'idee platoniche, questi no; quegli crede unico per tutti l'intelletto, questi ch' e' si moltiplica secondo l' anime; quegli procede da' particolari all' universale astratto, questi dall'universale astratto va fino agli archetipi divini, di cui le cose son copie imperfette. E noi siam *ontologi,* come i panteisti odierni, ma se costoro muovono dall'Ente *ch' è tutto,* noi moviamo dall'Ente *che crea tutto; psicologi* co' cartesiani, ma se questi muo-

vono dalla coscienza solitaria, noi dalla coscienza in relazione con l'universo, col vero eterno, e con l'educazione cristiana e civile. Stia dunque vigilante il filosofo, e non si volti ad ogni vento di dottrina. Vinto il sensismo, ritorna, perchè il senso è ribelle allo spirito; vinto il razionalismo, ritorna, perchè la ragione spesso è ribelle a Dio; vinto il panteismo, ritorna, perchè l'uomo che nega Dio, vuol essere Dio. Non ci accalappino parole lusinghiere, nè sgomentino ingiurie; i sensisti diranno sempre: noi vi diamo una scienza facile e popolare, ma voi che ci nimicate, siete filosofi di sogni e di mattie; i razionalisti diranno sempre: noi vi leveremo di schiavitù, ma voi che ci confutate siete uomini da giogo; i panteisti diranno sempre: voi sarete come Dii, se, o poveri cristiani, non vi ostinerete a rimanere uomini. E noi, non avviliti come bruti, ma umili com'uomini, col sentimento della nostra dignità e della nostra forza in Dio, leveremo sempre la faccia; e difenderemo lo spirito contro la materia, Dio contro l'arguzie della ragione, i diritti del Creatore contro la ribellione della creatura.

Finalmente, nella *civiltà* ch'è la totalità de' beni goduti nel civile consorzio, tengono il sommo la *scienza* e la *virtù*, come tra le facoltà umane primeggiano l'intelletto e la volontà. La Filosofia, negli ordini del tempo, è la *scienza prima*, perchè discorre di Dio e dell'anima; è deputata all'*opere virtuose*, perchè ha nome di sapienza. Basterebbe ciò a mostrare l'intimo legame della Filosofia con la civiltà; perchè quando prevale la Filosofia cristiana, prevale la ragione sul senso, e Dio su'giudizi privati; quando regnano le sètte, il male e l'errore han corrotto la civiltà. La buona filosofia mettendo in amicizia il senso con la ragione e la ragione con Dio, si fa stromento d'ordine universale; la falsa filosofia, ponendo nimicizia tra senso e ragione, tra questa e Dio,

cagiona disordine in ogni parte della umana società; e basti l'esempio del secolo passato. Al contrario, le condizioni o buone o cattive della civiltà porgon' occasione alla prosperità della Filosofia od al suo scadimento. Senza il Cristianesimo non si dà perfezionamento sociale, mancando *una regola costante ed un impulso perpetuo ed efficace*. Posto il Cristianesimo, da che muovono mai le prime cagioni del male; dalla scienza? o dalla corruttela degli ordini civili e de'costumi? Certo da questa; la scienza, *considerata in relazione coll' intelletto,* non può essere cagione d' errori e di mali, senza la volontà pervertita. Tra uomini virtuosi la scienza cammina retto, perchè la volontà è retta. Anzi, viva la Fede, non dà giù la scienza cristiana, ma quando le credenze o si guastano o si raffreddano; e ciò accade da pervertimento di volontà. La sofistica degli Arabi entrò nell' università cristiane con quegli abiti di violenza e di sensualità, che contaminarono l'età degli Svevi, e fecero pullulare tanti mostri d'eresie, voluttuose e feroci. Il neoplatonismo rinacque in Firenze ed in Roma coll'amore de'beni materiali e delle pompe, onde ritornò l'amore eccessivo dell'arti e scuole pagane; e la Cristianità si divise. Nè senza la Riforma sarebbe sorto poi il *razionalismo* alemanno; nè senza i costumi di Luigi XIV o di Luigi XV, della Reggenza, di que'cortigiani, di que' figlioli cadetti col pastorale, sarebbe nata l'eleganza degli abati *sensisti* e l'enciclopedia. La scienza di per sè non si corrompe; è corrotta da' vizj della società umana. Però il Cristianesimo non teme la scienza, come la temeva Maometto; teme l'orgoglio e la sensualità. La Filosofia corrotta fa danni senza numero; trae fuori de' loro confini l'altre scienze, rende pagana l'arte, pagano il civile reggimento, giustifica il male, addormenta le coscienze. A produrre il risorgimento ha, dopo la Fede, il primo luogo la Filosofia; perchè non si riforma gli uomini, se l'errore non

sia combattuto, e difesa e chiarita la verità: nè si riduce al bene le volontà, se non istruiti nel vero gl' intelletti. Insomma, come la Fede è causa della Filosofia cristiana, così la Filosofia cristiana è suprema causa di civiltà, stradando nel vero le menti e addirizzando le volontà da cui si producono, con la virtù, tutti i beni politici e materiali, ordinati con essa e fra loro. Come l'errore e l'indifferenza in materia di Fede crescono dalla radice del senso e dell'orgoglio, onde poi s'infestano tutte le parti della civiltà, così da questa civiltà malata contrae infermità la scienza di Dio e dell'anima.

Tanto basti sulla Filosofia pagana e sulla cristiana in generale; ora esaminerò con brevità i sistemi più principali della prima, poi l'*unico* sistema della seconda.

PARTE TERZA

SISTEMI DELLA FILOSOFIA PAGANA
IN PARTICOLARE

SOMMARIO.

Distinzione della Filosofia quant'alla materia e quanto al tempo.—Sètte filosofiche distinte in nove tempi. — Se gli Ebrei avessero filosofia. — Filosofia cristiana distinta in tre tempi. — Due qualità comuni ad ogni setta.— I. Controversia sull'antichità della Filosofia orientale. — Gli antichi sapienti parlano di tradizioni più antiche. — Panteismo orientale; e differenza tra la buona e la falsa induzione. — Tre forme di panteismo. — Dualità e trinità di esso tra gl'Indiani, Egiziani e Persiani ec. — Quali verità s'acchiudano in que' sistemi. — Causa del mondo concepita come generativa. — Fisica d'allora, e quali verità vi s'acchiudano. — Ragione del conoscere; teorica sul Verbo, e sulle parole, e su' numeri; e qual è la parte di vero in ciò. — Conseguenze sulla civiltà. — Legge dell'operare; impeccabilità, identità finale, conseguenze pratiche. — Sistemi filosofici d'Oriente distinti da' teologici. — Distinzione di quelli in ortodossi. — II. Colonie orientali in Italia e Grecia. — Dove fiorì prima la civiltà? — Misteri orfici. — Due frammenti d'inni antichi. — Analogia con le dottrine orientali. — Separazione tra quelle teologie e la superstizione volgare. — Poeti gnomici. — III. Perchè si chiami filosofia *italogreca*. — Cause della persecuzione contro i Pitagorici. — Dottrina dell'unità e del numero, e come e'intenda. — Finito e indefinito. — Le dieci categorie. — *Unità prima* cagione delle *unità secondarie*. — Principio, mezzo e fine. — Divinità delle cose. — Loro armonia. — Il dualismo viene all'atto, e si forma il mondo. — Dualità nell'uomo. — Dio e ragione; identità del reale e dell'ideale; distinzione per antitesi; conciliazione dialettica. — Conoscimento umano. — Verità e bellezza sono armonia. — Teorica del bene; Dio legge e misura; la virtù è armonia; immortalità. — Pregi di tal filosofia. — Relazione di essa con la Ionica e l'Elentica. — Panteismo materiale della seconda, ideale della terza. — I sofisti. — IV. Socrate; i suoi tempi; cinque precetti del suo metodo. — Impedimenti e difetti della sua dottrina. — Platone, Aristotele, Zenone, confrontati. — Metodo loro. — Platone: Causa prima; cose, archetipi, intelletti; lor principio comune, ma concepito relativamente. —

Dove sussistono gli esemplari eterni? Serie d'emanazioni intellettuali, non materiali. — Intelligenze, anime e corpi. — Aristotele: Atto puro, motore primo che muove, non mosso. — Materia eterna: ordinamento eterno. — La Provvidenza. — Ogni forma esce dalla potenza della materia. — Le cause; la causa finale ultima è prima, e in che modo. — Forme e loro graduazione. — I due intelletti, anima mortale. — Zenone: il mondo è un grand'animale; Dio, e materia passiva. — Platone: Ragione prima; archetipi universali; demiurgo; intelligenze umane; reminiscenza; conoscimento. — Aristotele: intelletto che manifesta le forme, senso, induzione e sillogismo. — Zenone: prenozioni divine, criterio. — Platone: Bene sommo; virtù è imitazione di Dio; *analogia, non somiglianza;* le quattro virtù; il male; metempsicosi; ritorno a Dio. — Aristotele: Bene sommo; operazione morale, analoga al sillogismo; virtù; atto perfetto. — Zenone: vivere secondo natura. — Sètte sofistiche. — V e VI. Due tentativi di risorgimento in Roma ed in Oriente, e differenze di essi. — I Romani ebber mente filosofica? — Cicerone fuggì le teoriche inventate, adunò il certo. — Tempi di lui. — Nota dell' unità e dell' universalità; giudizi naturali. — Criterj e metodo compositivo. — Parte negativa e parte positiva in Cicerone. — Fisica, Dialettica, Morale. — Neoplatonici, prevaricazione degli Alessandrini; tradizioni asiatiche; la Kabbala; il Cristianesimo. — Gli Alessandrini: due procedimenti di scienza; estasi; emanazione universale e graduata di Plotino; Porfirio; Giamblico; scuole d' Atene. — Due tendenze rispett'al Cristianesimo, imitazione e avversione; cause di questa ed effetti. — VII. Come si preparò la Scolastica. — Cause de' sistemi falsi e paganeggianti. — Reliquie di Neoplatonismo; gli Arabi ec. — I tre combattimenti. — Scoto Erigene. — I Reali, i Concettuali, i Nominali. — Condanna di queste sètte. — Commentatori alessandrini d'Aristotele; Averroe; Almerico del Bene; David di Dinant, Occam. — Neoplatonismo italiano; Averroismo italiano ec. — VIII. Protestantesimo; tre inclinazioni delle menti a quel tempo. — Francesco Bacone ed il Cartesio. — Sètte diverse che nascono dal nuovo indirizzo. — *Dubbio* cartesiano; è falso, così scettico, come logico. — Coscienza solitaria; esclusa l'evidenza delle relazioni. — Che ne viene. — IX. Panteisti recenti ed ecclettici. — Imitazione di sistemi antichi. — L' unità dei Panteisti esclude l'attinenze, palesi alla coscienza ben osservata. — Fichte, Schelling, Hegel, Cousin, La Mennais; si confutano, mostrando dimenticate le relazioni evidenti. — Conclusione.

La Filosofia, *rispetto alla sua materia,* si distingue in ortodossa ed in eterodossa; l'una d'accordo con la Rivelazione, l'altra in conflitto: quant'al tempo, in anteriore al Cristianesimo, ed in posteriore. Questa seconda divisione risponde alla prima; perchè la Filosofia prece-

dente a' tempi Cristiani (da quel che ci è noto) fu eterodossa; non avendo posseduto gli Ebrei il *sistema* della scienza, benchè non privi di speculazioni filosofiche: l'ortodossa s'originò dalla venuta di Gesù Cristo; benchè sia la Filosofia cristiana, rispetto alla *materia*, antica com'il genere umano. All'apparire del Vangelo non cessò del tutto il Paganesimo, nè mancò subito la Filosofia pagana; poi non s'estinguono, come avvisai altrove, le cagioni di essa, e però, benchè morto il Paganesimo in Europa, sorgono di quando in quando sistemi eterodossi o pagani. La storia delle sètte pagane, considerata nel detto senso generale, può ricevere nove distinzioni; 1ª filosofia orientale, 2ª orientalitalogreca, 3ª italogreca, 4ª greca, 5ª grecolatina, 6ª grecorientale, 7ª orientaleuropea, 8ª europea, 9ª europeorientale. Quest'epoche, com'è ragione, si ragguagliano a quelle dell'incivilimento; che, cominciato in oriente, e passato all'altre parti del mondo, fiorì di più in Italia ed in Grecia; poi, pel dominio guerriero di Roma, gl'Italiani perderono la lor propria civiltà di scienze e d'arti, ritiratesi dalle colonie greche alla penisola ellena, segnatamente in Atene: di là vennero a Roma, unendosi alla tradizione italica; e per le conquiste d'Alessandro e per la vastità dell'impero latino, s'unirono alle vecchie tradizioni d'Asia in Alessandria. E caduto da una parte l'impero d'occidente, e dall'altra parte alcune tribù dell'Asia minore distruggendo mano a mano quel di levante, la dottrina d'Alessandria filtrò ne' primi scolastici, e dagli Arabi d'Europa s'innestò i concetti orientali alla sapienza greca; poi, esulando i Greci in Italia, vi recarono, non già Platone ed Aristotile talquali, ma il neoplatonismo e il peripato posteriore, cioè il pensare grecasiatico; finchè, scioltasi l'Europa in varie sètte cristiane, s'originò la Filosofia eterodossa moderna, che procede col dubbio e col criticismo; e ora, nelle generali tendenze di tornare al-

l'Oriente, com'all'origini, si vede i sistemi filosofici e la letteratura imitare i modi orientali. Alle sètte s'oppose in ogni tempo la verità conservata tra gli uomini dalla Provvidenza; ma non sembra, io lo ripeto, che la Filosofia ortodossa prendesse avanti al Cristianesimo forma di scienza; chè gli Ebrei ebbero l'ufficio di conservatori della Rivelazione, anzichè di filosofanti. Non voglio già negare, che i sapienti d'Israelle ragionassero sulle verità capaci di ragionamento; anzi mi parrebbe inverosimile, posto che Abramo uscì di Caldea, paese molto civile, e Mosè venn'educato in tutto il sapere degli Egizj, e si formarono collegj di profeti, e Salomone fu il più addottrinato degli uomini; ma non abbiamo argomenti, che le scienze v'acquistassero qualità di sistema; la natura di quel popolo porge invece argomenti da credere il contrario. In ogni luogo la Filosofia cominciò dalla teologia e da' sacerdoti; perchè la Rivelazione dà impulso ad investigarne le ragioni. Ma ciò accade in due modi: o i sacerdoti mettono la ragione sopra la Fede, e s'originano i sistemi eterodossi; se l'opposto, la Filosofia ortodossa. A quest'uso del ragionamento ci vuole impulsi favorevoli, e che non ve n'abbiano di contrarj. Fra gli impulsi, oltre la curiosità naturale vinta spesso dall'inerzia, bisogna l'eccitamento degli errori. Tra i motivi contrarj primeggia quello di avere un abito conservativo, anzichè esplicativo e scientifico. Ora, il sacerdozio ebraico si trovava in queste condizioni, perchè da un lato non doveva combattere ragionamenti opposti alla Rivelazione; dall'altro serbò intatta la Legge rivelata contro tendenze, non già scientificamente pagane, ma fantasticamente idolatre. Nè senz'espresso disegno di Provvidenza; perchè prima di Gesù Cristo tanta era l'inclinazione al Paganesimo, che la scienza poteva facilmente piegare all'infedeltà; come si vide tra gli Ebrei medesimi che, dimorando tra' Babilonesi

e Greci e Romani, dettero nascimento a varie sètte, com'Esseni, Sadducei e Farisei,tutte più o meno discoste dalle tradizioni de'patriarchi. E la Provvidenza fece vedere, che le mirabili verità credute dagli Ebrei, non vennero da ragione d'uomo, ma dalla ragione di Dio; perchè se quel popolo fioriva in iscienze, v' era pretesto d'attribuire i libri santi alla filosofia; dov'al contrario tanta sapienza serbavasi pura in un popolo rozzo, tra nazioni più potenti e civili che avevano di quella reliquie scarse o corrotte. La mancanza tra gl'Israeliti (per quanto sappiamo) d' una scienza teologica in sistema c'è altro argomento; perchè a ridurre le verità rivelate in corpo scienziale, bisogna lo stromento logico e i preliminari della ragione; quindi l'una scienza tirasi dietro l'altra. Il Cristianesimo diè vita alla Teologia ed alla Filosofia per *cagioni opposte alle notate.* I Padri ebbero eccitamento alla scienza dagli errori pagani; e non doverono conservare soltanto la Parola divina ma svolgerne i sensi e chiarirli, e più e più determinarne il valore e l'attinenza con ogni verità. Quantunque la Filosofia cristiana formi un unico sistema, si tempera diversamente alla diversità degli errori confutati ed in ogni tempo sa d'apologetica, benchè non sempre nel medesimo grado. Però la Filosofia ortodossa si distingue così: 1ª l'età dei Padri, che confutarono le sètte grecorientali; 2ª l'età dei Dottori contro le sètte orientaleuropee; 3ª l'età de' filosofi moderni contro le sètte europee ed europeorientali.

Ho notato che la Filosofia cristiana è sempre un unico sistema con forme diverse; la Filosofia eterodossa invece, non solo si divide sostanzialmente in varj sistemi da un' età all' altra, ma per ciascuna di esse si lacera in sètte più o meno sofistiche, più o meno lontane dal vero. Tuttavia, gli errori del Paganesimo antico e nuovo han comuni due qualità negative; l'opposizione del giu-

dizio particolare alla Fede; l' opposizione alla verità indipendente dall'uomo, prendendo sè a misura di tutte le cose. Ma questi due vizj non giungono all'estremo se non per gradi; anzi vedremo, che spesso i pagani tentarono ravvicinarsi alle buone tradizioni: e formano una tal quale ortodossia fra l'altre sètte più false. Esaminiamo l'epoche sovrannotate della Filosofia pagana.

I. Sètte orientali. — Sul tempo preciso delle scuole orientali gli storici non sono d'un sentimento. La ricerca è difficile in sè; resa più intrigata da' modi eterodossi di trattare la storia. Non v' ha dubbio per altro sull' antichità de' libri religiosi d' India e di Persia; sicchè il Ritter, che delle scuole indiane trattò dopo le greche, de' sistemi religiosi tolti da'Veda ne discorre prima. È certissimo poi che la civiltà e sapienza dell' Oriente precede quella degli altri popoli; e i sacerdoti egizi dicevano a Platone: « Voi Greci siete fanciulli, » non essendo tra voi un'antica sapienza. » (*Timeo*) La storia può dunque cominciare dalle religioni orientali e passare quindi alle scuole filosofiche; perchè quelle procedono, come dimostrai, da riflessione, e queste discendono da esse manifestamente. Si discute, se a'tempi d' Alessandro e dopo, l' opinioni greche informassero l' indiane; o viceversa; o se tanto l' une che l'altre si formassero e svolgessero di suo. Forse v' ha del vero in tutte e tre l' ipotesi; a me preme stabilire: primo, che Grecia e Italia popolate da colonie orientali, n' ebbero le religioni da cui principiò la teologia degli antichissimi poeti e de' misteri, informando poi tutte le scuole italogreche; secondo, che la natura de'Greci e degl'Italiani mobile in sè, e molto più a cagione de' commerci e de' reggimenti popolari, tende più a libera imitazione che non la natura degli Orientali, per sè e per l'istituzioni religiose e civili più tenace e conservativa.

I più antichi sapienti fan derivare le loro dottrine

da tradizioni più antiche di loro; e ciò conferma che le tradizioni primitive son fondamento comune. Tra i Cinesi uno de' libri sacri, lo Sciu King *(libro per eccellenza)* chiama il tempo antico *il tempo della gran legge.* E vi si dice: *Chiunque ha un pubblico ufficio deve sapere a fondo l' antichità; per siffatta notizia egli parla sempre come si conviene e non s' inganna ne' suoi giudizj.* E in altro luogo: *Le leggi, la dottrina, gli esempj de' grandi antichi sien la regola vostra.* E in altro luogo ancora, parlandosi con molta lode di Yao, che viveva 3300 anni avanti Gesù Cristo, è detto, ch' egli *avea ben esaminata l' antichità.* Confucio scrisse: *Io sono un uomo che ha amato gli antichi, e fatto ogni sforzo per acquistarne la scienza.* E altrove: *Io non fo libri nuovi, ma commento e interpetro gli antichi; perchè ho fede negli antichi, e gli amo.* E scrisse ancora: *L' impero sopra sè stessi, tornare a' riti ed alle leggi primitive della ragione celeste, manifestata nelle savie costumanze, questo è praticare l' umanità.* In un luogo de' Veda poi, libri sacri dell' India, dopochè vi s' è discorso altamente di Dio, si dice: *Ciò imparammo da' nostri antichi, che ci han tramandato questa dottrina.* Nello Zend Avesta, libro sacro de' Persiani, Zoroastro chiamò gli antichi *i santi sudditi di Dscemscid, gli uomini della prima legge;* e chiamò la legge, rivelata a lui da Ormuzd: *la legge antica.* (Buffa, *Origini sociali*) Domenico Buffa raccolse da' documenti *più remoti* le dottrine più sane su Dio e sulla morale; ciò mostra, come la sapienza scadde tra' pagani, non già migliorò.

Se molte tradizioni furono conservate, molte furono alterate, e si cadde nel panteismo. Notai, che l' errore nacque col voltarsi la ragione contro Dio e il senso contro la ragione, onde si confuse il divino col creato, segnatamente con l' uomo. In tutte le religioni filosofiche, in tutte le scuole d' Oriente si riscontra un' induzione

più o men chiara e precisa, che va dall'uomo a Dio, e giudica di questo a seconda di quello. Anche la Filosofia cristiana va dal creato all'increato, specie dall'uomo; e scrive San Paolo che per le visibili cose s'intende l'invisibili, e ciò ch'è noto di Dio si manifesta entro di noi. Ma v'è *differenza tra l'induzione nostra e la pagana;* perchè la nostra non muove dalla coscienza solitaria dell'uomo, la considera bensì fin da principio nelle sue attinenze con la verità ch'è superiore ad essa e l'illumina, e con la Fede. Indi, se a' Filosofi cristiani le creature servono di scala, non si confonde per altro il Creatore col mondo, perchè la mente tien fermo che trattasi di relaziono, non di medesimezza; non d'una relazione tra pari e pari, ma tra finito ed infinito. Poi, l'induzione pagana si ferma in Dio concepito astrattamente, com'una legge universale tratta da' particolari; applica quindi all'universo la nozione astratta della divinità, come il fisico a' fatti particolari la legge universale: ma l'induzione nostra *fermasi al mondo,* e s'accorge che Dio lo supera per infinito intervallo, e che non *può essere un risultamento induttivo;* allora, rimosso da Dio ogni difetto ed *ogni univocità* tra lui e noi, si discende, non come da un'idea generica, ma come da un Ente realissimo e perfetto, a spiegar l'essere, il conoscere e l'operare di ciò ch'è finito. Badiamo per altro, l'induzione falsa tanto più primeggia, quanto più si discende a' sofisti, e che nell' antiche religioni e filosofie si mescola spesso con la buona dottrina. Il metodo induttivo, *malamente adoperato,* trasporta in Dio i fatti naturali ed umani; quindi o s'immagina emanare l'universo da Dio, per via di generazione, come tra' corpi; o tutto essere modi e attributi di Dio, come della materia è l'estensione, come il pensiero è dell'animo; o finalmente, per un grado maggiore d'astrazione, si confonde il reale coll' ideale, e prima fingesi 'l mondo un

pensiero di Dio, quasi d'anima simigliante alla nostra, poi s'ascende all'ultima generalità, prendendo l'idea più estesa e più vuota di comprensione, l'idea dell'essere, e da lei si fa svolgere tutto l'ordine dell'idee e delle cose, non con vera natura di sostanze, ma d'apparenze, o di fenomeni. Indi le tre forme di panteismo ideale, reale ed emanatistico, già notate dal Gioberti. Ma queste forme non si distinguono per modo tra gli orientali, che non si confondano mai tra loro. L'emanatismo si trova in queste parole della Filosofia vedanta, la quale, com'è noto, muove dall'autorità de'Veda: « Dio è causa onniscente e onnipotente dell'esistenza, della conservazione, e del disfacimento dell'universo. La creazione è un atto della sua volontà. Dio è causa *materiale* ed *efficiente* del mondo, creatore e natura, formatore e forma, operatore ed opera. Nella consumazione del tutto, tutte le cose sono liquefatte ed assorbite in lui, come il ragno forma il filo dalla sua propria sostanza, e la ritira in sè; come i vegetabili escon dalla terra e vi ritornano, terra dalla terra; come i capegli e le unghie crescono sopra un corpo vivente ... L'anime degl'individui umani son come innumerevoli scintille, che schizzano da un bracere, e ritornano nel fuoco, perchè della medesima essenza. L'anima che governa il corpo non è nata, nè muore, perchè porzione della sostanza divina; però è infinita, immortale, intelligente, sensitiva e veritiera » (Colebrooke). Si ponga mente; sebbene gli esempj vengano tolti qui anco da cose non animate, tuttavia il principale concetto è del generare per atto di vita; giacchè Dio, secondo quel passo, è l'anima universale. Nella Teologia indiana s'acchiude anche il panteismo *reale:* secondo i Veda, Dio contiene le proprietà delle cose, contenendo gli archetipi, che uniti a Maya (materia) formano la creazione; analogia con le dottrine platoniche. Il panteismo *ideale* poi, che

comincia psicologicamente per divenire affatto un'astrazione logica, si vede dall' Upnek'hat, libro de' Veda, nel quale si pone che l' anima è tutto, e tutto è anima. «Il disotto è anima, il disopra è anima, il didietro è anima, il dinanzi è anima, il lato sinistro è anima, il lato destro è anima, io sono anima, e tutto è anima.» (Buffa) Quindi 'l *mondo* è un pensiero di Dio, e chi crede reale altro che Dio cade in illusione, perchè tutto è illusione; *Dio* è l'essere indeterminato, che si determina non realmente, ma *idealmente,* spiegando l' attività creatrice. È scritto ne' Veda: «Il sole luminoso, abbenchè unico, allorchè si riflette nell' acqua diviene moltiplice; tal è pure l'anima divina increata, per una trasformazione continua.» E la Filosofia vedanta ne trae la conseguenza, che Dio «è senza forma, perch' è *dichiarato espressamente ch' egli è così;* ma prende *una forma apparente.*» Però, secondo gli scoliasti de' Veda, l' uomo è in istato di sonno, se crede che qualcosa esista fuori di Brahma; è in istato di veglia, accortosi che tutto è illusione.

Qualunque fosse la forma del panteismo, il metodo induttivo, malamente applicato a Dio, lo fece pensare *indeterminato,* come l' idee astratte; il quale, producendo le sostanze, i modi, l'apparenze ideali, determina sè stesso, e si distingue in attivo e passivo. Onde nell' *ente* s' acchiude una dualità; e l' antiche mitologie attribuiscono la qualità d' ermafrodito alla Deità suprema: da ciò nacque il concetto delle dee madri tant' in Oriente quant' in Occidente; e s' usò per simbolo sacro gl' idoletti osceni, rinvenuti tra le rovine d'Ercolano e di Pompei. Ogni cosa si concepì divina, ma tanto men perfetta, quanto più con le trasformazioni s'allontanava dall'ente; creare, conservare, distruggere, è un atto di Dio; la distruzione un ritorno nell' essenza prima: ecco l'origine delle *Trinità orientali.* Secondo i Veda, Brahm,

il grande, l'essenza prima, riposava in *tenebre luminose*, in un sonno divino; era cioè indeterminato ed inerte, ma chiudeva in sè l'attività. Svegliatosi o venuto all'atto, produce Maya o materia, sorgente dell' illusioni: cioè l'attività si distinse dalla passività, la luce dalle tenebre. E già nel *seno* dell' essenza luminosa, Swada dal *ventre d' oro*, stavano gli esemplari eterni, che uniti a Maya, producono due *germi*, l' anima o elementi sottili (Mahabhuta) e gli elementi materiali (Pradjapati); e poi si distinguono di forma in forma l'anime; si distinguono le cose materiali; l' une e l' altre producono congiunte l'uomo primitivo; uomofemmina, che si divide poi nei due sessi, e giù giù si generano tutti gli animali. Ma questo non accade se Brahm non produce Brahma o creatore, proprio atto efficiente; Visnù o conservatore delle forme, atto divino che perdura ne' fenomeni; e Siva, o distruttore delle forme, atto divino ch' annienta le produzioni per trasformarle in altre: così l'anima umana esce di potenza in atto, tien fermo il pensiero, e lo trasmuta. L' atto divino poi, ascoso nelle forme, v'è com' a dire incarnato; e però i libri sacri degl' Indiani parlano dell' incarnazioni, o *Avatara*, di Visnù.

Delle tradizioni d'Egitto rimangono cose oscure, ma v' apparisce un medesimo concetto: anzi l' induzione che muove dall' uomo e ne porta il concetto in Dio v'è manifestissima. Innanzi a tutto è il Dio *innominato*; l' *oscurità* primitiva, ch' è sorgente di *luce*. E badisi; l' *Innominato* non riceve alcun nome degno, ma viene indicato col nome di *Piromis* o *uomo* per eccellenza. Piromis emana l' universo; cioè Osiride, principio attivo e luminoso della natura; ed Iside, principio passivo, tenebroso, materiale; dalle congiunzioni ed emanazioni de' quali si forma il Mondo. Ma Piromis non potrebbe fare tutto ciò, senza generare il proprio atto effettivo, ch'è *Kneph*, o ragione creatrice o *demiurgo;* senz' ordi-

nare e conservare il mondo con *atto vitale* ch'è *Phta,* simboleggiato nel fuoco, e se (come pare) dall'unione del principio attivo col materiale non si generasse Tifone, causa di mutazioni perenni, distruttore d'ogni forma, sorgente del male. La Teologia persiana non ha sostanziale divario dall' indiana e dall' egiziana; ma riesce ad un'astrazione un po' differente. I nostri pensieri, e tutte le mutazioni del mondo accadono nel tempo. Movendo da questa legge per andare alla causa prima, la concepiamo induttivamente, non come un'*eternità indivisibile*, ma come *un tempo indeterminato ;* e per un giuoco di fantasia si pensa tal astrazione come realtà, anzi come realtà primitiva, essenza infinita che si determina nell' età mondane. Quest' andamento del pensiero è facile, chè il tempo e lo spazio accompagnano i nostri pensieri; e il tempo più dello spazio, perchè si congiunge agli atti spirituali. Poichè il tempo si misura principalmente co' moti del cielo, si credè gli astri ed il cielo supreme manifestazioni divine; e nacque l'uranismo ed il sabeismo, religioni sì antiche e diffuse in Oriente. Così nelle teologie indiane il principio *passivo* è rappresentato com' uno spazio indefinito; e nelle persiane il principio *primo,* com' un tempo senza limiti. Questo è Zarvan Akarana, che proferisce la parola creatrice (*Honover,* Brahma, Kneph); per cui mezzo si produce, così *Ormuzd,* principio buono, vitale, conservatore, luce pura e senza fine, sapienza e perfezione (Visnù, Phta), come *Arhiman* (Siva, Tifone), principio delle tenebre e del male, in perpetua guerra con Ormuzd; l'uno (come pare) genio delle sostanze spirituali, l' altro della materia; interpetrati così dagli gnostici e da'manichei. La qual dottrina de'magi fu comune a' Caldei, dove s' adorò il *Cronotopo* emanatore d'ogni cosa (Gioberti). Indi nasceva il sabeismo caldeo. Fra'libri King Cinesi, senza dubbio antichissimi, l'Y King

pone i fondamenti del sistema *filosoficoreligioso* della China. Tai Ki è la gran *Sommità,* che sta sopra tutte le cose, e da cui tutto dipende; è la ragione somma che i filosofi cinesi nominarono Tao, e ch' è, come dice Lao Kiun, la *regola suprema, l' origine di tutte le cose, l'ente che non ha nè corpo, nè figura, inconcepibile, sopra del quale non vi ha mistero.* Tai Ki generò due effigie, o due materie primitive; pura, sottile, perfetta e attiva l'una, rispetto all' altra impura, grossolana, inperfetta, *cielo* e *terra;* passive ambedue rispetto alle sostanze spirituali o Sciu, generate da Tai Ki anch' esse.

I sistemi filosoficoreligiosi d' Oriente ci mostrano dunque che un falso metodo induttivo confuse Dio con la natura, e lo fece immaginare a somiglianza dell'uomo; ma pure si conservò la tradizione, che Dio non ha nome degno di Lui, essenza incomprensibile, noto perfettamente a sè stesso, fonte a noi di mistero profondo. E si conservò la tradizione, che non si può conoscere Dio con verità, nè sapere l'origini sacre, i doveri ed i fini, se Dio non si rivelasse; però i libri sacri d' Oriente si stimano rivelati. Inoltre, benchè il panteismo alterasse il concetto di creazione, restò la dottrina, che Dio è causa dell' universo.

Movendo dal concetto di causa induttivamente formato per osservazione di cause finite, ne vennero molti errori circa l'origine o natura degli enti, la ragione o natura del conoscere, la legge o natura dell' operare; errori che in ogni sistema pagano vedremo rinnovati. Quant' all'origine o natura degli enti, si prese il concetto di generazione; però le cosmogonie antiche fingono il mondo com' un germe prodotto dalla causa prima; e che cresce a maturità. La fisica più remota è *dinamica,* non già *meccanica;* questa comparve, oscurato di più il concetto della virtù divina nel creare. Nella generazione v'ha il passivo e l'attivo; così tutte

le nature, non esclusa la divina, si pensarono a quel modo; la stessa materia si distinse in attiva, o sottile, ed in passiva, o grossolana; la cosmogonia d'Egitto, per esempio, procedeva per sizigie, cioè tutte l'emanazioni discendono a coppia, l'attivo e il passivo, il più perfetto ed il meno. Poi, se la materia emanò da Dio ed è *intrisecamente divina,* la materia nascosta o metafsica si dovè distinguere dall'apparente a' sensi o fisica, gli elementi arcani e vivi, da' sensibili ed inerti; lo dicono apertamente le filosofie indiane, e si rileva non meno dalle teologie nel principio divino delle *tenebre* (materia più pesante) e nell'altro della *luce* e del fuoco. Tutte le cose dovevano adorarsi, come divine o manifestazioni dell'essenza divina: nello Zend Avesta, libro sacro de' Persiani, si dice per tutto a forma di litanie; venero il fuoco, venero l'acqua, venero gli animali, venero l'uomo; e narra Porfirio che gli Egiziani rendevano culto ad ogni cosa, reputando una sola l'anima dell'universo, diversamente manifesta nell'uomo, ne' bruti e nell'altre specie. (Buffa.) In ciò la Teologia s'intrecciava con le superstizioni popolari, che diventavano idolatria. E come l'uomo è anima e corpo, così la natura si stimò animata in universale ed in particolare, con gradi e segni diversi; ond'ogni cosa si converte in ogni altra, perchè ogni cosa è un'unica essenza; come l'acqua primitiva, secondo gl'Indiani, si trasforma in tutti gli elementi, così l'uomo negli altri animali; ecco la metempsicosi, che fu opinione universale tra gli antichi. L'essenza si reputò unica; la diversità delle cose si spiegò con emanazioni diverse; così, il principio intellettivo si stimò emanazione diversa dal senziente; e movendo dall'uomo per andare a Dio con metodi falsi, e da Dio ritornando all'uomo, si annientava di questo l'unità sostanziale. Le teologie indiane pongono l'emanazione de'Geni, tra' quali l'anime

umane, ritornanti dopo la trasmigrazione di corpo in corpo all'*Atma*, alla grand'anima, e nell'Unepk'hat il principio vitale è chiamato *pran*, il principio intelligente *atma;* secondo Xoroastro, Ormuzd emanò i *Ferveri*, archetipi di tutte le cose (gli archetipi di Swada in lingua de'Veda), onde nacquero i buoni genj, spiriti di luce, intelligenze che adorano e credono, Ahriman poi emanò i Devvi, forze tenebrose, spiriti di materia e di senso, i quali non adorano e dicono *forse;* l'Yking attribuisce all'uomo due anime, una grossolana detta *Pe*, la cui proprietà è il *sentimento*, e che torna alla terra, l'altra sottile detta *Hoen*, la cui proprietà è l'intelligenza, e che risale al cielo. Molte lingue antiche significano con due nomi l'anima vitale e l'anima pensante; *anima* e *animus* in latino. S'arguì, non capace di peccato il principio spirituale e venire il peccato dal senso e dalla materia. Dicono i Veda: qualunque sia l'operare dell'uomo, ogni perfezione sta nel contemplare l'essenza di Dio; la Teologia persiana poi e le sètte cristiane derivanti da essa, mettevano nel corpo la contaminazione e la colpa, assolvevano da ogni imputazione lo spirito. Infine, se tutto emana da un'unica essenza, e l'essenza rimane in tutto, s'inferì che ogni cosa ritorni all'essenza, come le faville al fuoco; anche il dualismo persiano della luce e delle tenebre, del bene e del male termina alla purificazione d'Ahriman, all'unità *ultima* ch'è anco *prima*. In tutto ciò v'è un fondamento di verità, corrotto dal panteismo; s'accenna l'*azione* delle forze, il moto *meccanico* della materia, termine di quelle; la virtù divina, che muove e conserva l'universo; la distinzione fra l'essenza delle cose in sè, e l'essenza delle cose manifesta per le qualità sensibili; la passività e l'attività nell'ordine creato; l'esemplare unico di tutta la natura, gli archetipi eterni; la distinzione tra l'anima ed il corpo, dell'intelletto e del senso; il com-

battimento fra senso e ragione, fra ragione e fede; il ritorno a Dio, come ad ultimo fine.

Segue, che si poneva in Dio la ragione del conoscere nostro. Il primo principio dell'essere parve una ragione *potenziale ch' esce all' atto,* e genera la Parola o ragione creatrice. Il principio attuale della creazione è sempre chiamato Parola; chè la parola è segno del pensiero. Nella Cina dicon Tao il gran Tai ki, la gran sommità, il Dio dell' Y King; e *Tao* risponde al *Logos* platonico, e vale *ratio e verbum,* parola interiore e parola esterna; *verbum mentis, verbum oris.* Anzi, *Tao* è propriamente parola creatrice *in atto; Li* è ragione primitiva o *virtuale:* processo induttivo, per cui s'immagina la mente divina come l'umana, il *Piromis* d'Egitto, l'uomo per eccellenza. Ecco il perchè, secondo gli Orientali, le cose son altrettante *parole,* o pensieri di Dio. L'uomo confonde facilmente il simbolo col simbolleggiato; però nell'Oriente s'attribuì alle parole un'intrinseca virtù divina (quantunque in ciò apparisca la tradizione che il linguaggio venne da Dio); e si reputò necessaria la parola, non solo come segno, impulso e direzione del pensiero, ma com'essenziale alla ragione, ch'è intrinseca nel concetto, estrinseca nel verbo, per ambedue un tutto compiuto. Inoltre, se gl' intelletti sono manifestazioni dell' intelletto primo, s'arguì la diversità tra l'essenza intellettuale ed il suo apparire; quella oscura, impenetrabile all'uomo, questo luminoso, ma d'un lume fioco che rischiara solo l'apparenze, e che tenta rientrare nell'essenza divina con intuizione, astraendosi dal finito e dalla coscienza. Di qui le contemplazioni orientali, segnatamente l'indiane; e l'idealismo e scetticismo, dedotti dalle sètte filosofiche. Il vero di tali dottrine si è, che Dio illumina tutte l'intelligenze, prima ragione d'ogni conoscimento. Notai che per falsa induzione si pensò Dio quasi spazio e tempo indeterminati; ora, poichè tem-

po e spazio dann'il concetto di quantità e di numero, seguì, che idee e cose fossero simboleggiati con esso; e dice l' Yking, la forza dell'intelligenze stare ne' numeri; ch' e'distingue in celesti e terrestri, in perfetti ed imperfetti, attribuendo loro virtù soprannaturale; onde infinite superstizioni propagate fin a' nostri tempi anche in Europa. La qual teorica, rinnovata da ogni Filosofia che tenesse dell'orientale, è puerile ed enimmatica; ma chiude grandi verità, perchè sono in Dio gli esemplari dello spazio e del tempo; ed egli concepì la moltiplicità delle cose sotto ragione di numero, egli che non è numero; sotto ragioni geometriche, egli che non è spazio: però è scritto, che Dio fece tutte le cose con *peso, numero* e *misura;* però a' Padri, segnatamente a Sant'Agostino, apparisce ne' numeri la ragione arcana di Dio; però nell' intelletto stesso v' han relazioni numeriche costanti, come il tre nel giudizio, il tre nel raziocinio, il tre nella scienza, che ha un principio un mezzo un fine; però alle scienze naturali s' applica la geometria, l' arimmetica e l' algebra, perchè Dio è geometra ed arimmetico eterno. Il danno di quella dottrina sta nel confondere l'astratto col concreto, il segno col significato, nello spiegare co'numeri l' universo *a priori;* ma, distinte l' astrazioni ed i simboli dalla realtà, e applicando a fatti avverati la scienza della quantità, la sapienza di questi antichissimi concetti non si può negare.

Pensata così la ragione del conoscere, ne veniva danno e vantaggio alle scienze filosofiche, matematiche e naturali. La filosofia si elevava, perchè l' idea di Dio, quantunque alterata, rifulge in ogni lato di quell' ardite contemplazioni; e, quanto più la curiosità degli eruditi ne scopre i segreti, tanto più ne cresce la stima. Ma la teorica del pensiero identificato col divino educò la mente in un filosofare a *priori,* che non si temperava, quant' era il bisogno, con le sicure norme dell'esperienza

e dell'osservazione interiore. Alle scienze matematiche tornò propizia l'induzione, che terminava nell'idea di spazio e di tempo; però dalle tradizioni orientali e greche e da' monumenti par certo che fiorissero in Oriente l'arimmetica e la geometria; scienze veramente a priori, non bisognose di sperimenti. Ma per la confusione de'numeri e delle figure con l'essenza divina, gli uni e l'altre si adoperarono a fini superstiziosi; e ciò nocque al perfezionamento delle matematiche; perchè ogni scienza si ferma, o retrocede, se applicata in usi non naturali ad essa, e sviata dal suo termine ch'è la verità. Alla Fisica recò danno la cosmologia panteistica, spiegando la natura per mezzo d'emanazioni o trasformazioni divine; chè l'esperienza, e non altro, è fonte di scienza naturale, e chi la vuol fare a *priori* dà in sogni, tanto più se i principj son falsi. Ma l'adorazione della natura stimolò pure ad osservarla in qualche modo, benchè non con animo spassionato; s'ebbe in onore l'astronomia principalmente; e gli edifizi d'India e d'Egitto e l'arti chinesi fan credere, che se tra que' popoli non si formò una fisica vera, pure non mancasse l'abito di indagare i segreti della natura. La storia, ch'è condizione del sapere, patì danno da' difetti dell'osservazione e dalle favole, che il panteismo inventò sull'origini divine de' popoli. E poichè scienza e bell'arti s'intrecciano così strettamente come verità e bellezza, i medesimi pregj e difetti del sapere si parteciparono alla letteratura ed alle altre arti orientali; furono pregio la magnificenza e la sublimità religiosa; difetto, gli argomenti panteistici come le geste di Rama, incarnazione di Visnù nel Ramajana, o come l'emanazione divina nell'episodio di Nalo; l'uso di simboli mostruosi nella scultura per significare la divinità universale, ed i suoi attributi; le forme immutabili, ch'erano segno d'immutabili dottrine,

Nè meno erronea dovè riuscire la nozione circa la legge e la natura dell'operare umano; chè il panteismo, immedesimando gli animi umani con Dio, li fa impeccabili. Oltr'a ciò, guasto il concetto dell'individualità umana, il pefezionamento morale non istette più nell'accordo del corpo e dell'anima e di tutte le facoltà, ma nell'avvilire il corpo, nel considerare come di nessun valore quanto alla virtù e quanto al vizio gli atti esterni, o nel porre l'eccellenza dello spirito in una contemplazione vuota d'amore. Se non c'è di sostanziale altro che Dio, tutte l'opere umane sono apparenza, non hanno imputabilità; ed ecco le teoriche indiane dell'indifferenza: come insegnò la Filosofia Vedanta, che arrivati a conoscere l'*assoluta identità,* siam liberi d'ogni errore, d'ogni peccato, d'ogni possibilità di peccare, di ogni dovere, chè in Brama non ha distinzione tra giusto ed ingiusto. Nondimeno le tradizioni e la coscienza umana serbarono molte reliquie di leggi morali, e i libri antichi ne riboccano; ad ogni modo si conciliò l'impeccabilità con l'imputazione, distinguendo l'apparente dall'essenziale; benchè sia contradizione l'*unico fonte assoluto* della verità e dell'inganno. Ma, se la legge morale s'immedesima con la religione, perchè ogni dovere morale è anche religioso, e se la legge religiosa immediatamente ne'primordj della civiltà, mediatamente in progresso, sempre da vicino, ha efficacia nello stato e nella famiglia, seguì dal panteismo che la religione consistè il più in riti simboleggianti la divinità universale, anzichè nella carità verso Dio e verso l'uomo; simboli tolti dalla generazione umana divennero principio d'usi osceni, fomento di costumi lascivi; alle caste, derivate dall'aggiungimento di popoli conquistatori a popoli conquistati, si applicò l'idea d'emanazioni divine più o meno perfette, più o meno remote; però alcune caste, regnatrici di lor natura e sante, altre impure e servili;

ogni legge, promulgata dalle prime, rivelata e sacra; per inferiorità d'emanazioni, la donna specificamente inferiore. Da tali credenze ed istituzioni venne il retrocedere, anzichè il progredire della civiltà.

Non dovendo scrivere una storia, toccherò appena le scuole filosofiche d'Oriente; ma ho notato con diligenza i primi sistemi teologali, perchè causa di quelle e perchè, come dissi, i lor vizj principali tornano in tutte l'età del paganesimo antico e nuovo. I libri sacri orientali dettero impulso alle scuole filosofiche, non solo con modo indiretto, eccitando altresì a confermare i dommi per via di ragioni, ma con modo diretto porgendo qualch' esemplare d'esame filosofico e di norme logiche. Di ciò non ha segno alcuno la Bibbia, ed è argomento d'origine divina la sua qualità sempre dommatica; ma ne' libri religiosi d'India e di Cina e di Persia v'ha un abito umano di ragionare, ed è argomento d'origine umana e filosofica. Il Bundehesc, parte dello Zend Avesta, oltre la cosmogonia sacra, chiude nozioni di politica, d'astronomia, d'agricoltura; l'Yking è un tutto di metafisica, di fisica e di morale; e ne' Veda gli Upanisciadi sono schiettamente metafisici; dan precetti logici i Veda per la ricerca del vero, segnatamente perchè si cominci dalla *proposizione,* che designa le cose col proprio nome, poi si passi alla *definizione,* che determina le proprietà essenziali delle cose stesse, finalmente si ponga l'*investigazione,* che indaga la verità della definizione. Gotama su questi fondamenti edificò la dialettica della scuola Nyaya. Però, mentre il commento dei Cattolici su' libri santi dà occasione alla filosofia, ma non pare mai un trattato filosofico, od un sistema, il Vedanta, attribuito a Vyasa, è invece un sistema metafisico, che interpetrando i Veda, stabilisce con argomenti e principj logici l'*assoluta identità.* Un tal sistema, allontanandosi da'rozzi concetti dell'emanatismo, richiede molto acume

d'ingegno, e lungo esercizio d'astrazione e di ragionamento; perchè trae la nozione dell'*essere* da ogni mescolanza di sensibili, ed è il sommo dell'induzione.

Nell'India si distinguono i sistemi che vanno d'accordo co' Veda, da quelli che ne discordano. Questi son molti, ma principalmente le scuole de'Giaina e de'Budda. Il sistema Sankhya di Capila sta di mezzo tra gli ortodossi e gli eterodossi, perchè da una parte non rifiuta l'autorità de' Veda, dall'altra se n'allontana in molti capi. Le scuole Nyaya di Gotama, e Vaisescika di Kanada non si oppongono a' Veda, ma formano un corpo di Filosofia, perchè l'una dà la logica e la metafisica, l'altra la fisica. A me preme notare, che Gotama pone sedici *categorie,* non simili a quelle d'Aristotile, ma che stabiliscono le prove, l'oggetto delle prove, l'orditura di esse. La metafisica nel sistema di Gotama si congiunge alla dialettica, discorrendo degli enti com'oggetti di prova. Di qui due conclusioni; prima, che l'ontologia Nyaya è razionale, nè si sostiene all'autorità; seconda, che vi si mostra il metodo inquisitivo, perchè gli oggetti non precedono le dimostrazioni, ma si fanno dipendere da una dottrina delle prove, la quale in tal senso può prendersi davvero com'una critica della ragione. La filosofia fisica di Kanada, come tutta la fisica antica, è in gran parte, anzichè sperimentale, una cosmologia metafisica, perchè muove dagli universali, simili questi alle cotegorie d'Aristotile, cioè *sostanza, qualità, azione, comune, proprio, relazione intima.* Si vede, che nel sistema di Kanada, il metodo induttivo dell'astrazioni è assai compiuto; e che gli universali signoreggiano tutta la filosofia, perchè li scontrò Aristotile, cercando i fondamenti della logica; li scontrò Kanada, ordinando la fisica razionale scientificamente. Kanada mette per principj della natura materiale gli atomi, ma non come

Democrito inerti ed uniformi, bensì dotati d'attività e diversi tra loro.

L'induzione greca menò, come vedemmo, a un'essenza indeterminata, germe di dualismo, cioè spirito e materia. Ora, possono accadere più processi sofistici; se il metodo induttivo finisce nella dualità senza passare all'unità primitiva, o si fa predominare lo spirito, o la materia, e poi si nega del tutto o la materia o lo spirito, il senso o i fatti ideali; o nell'uno o nell'altro caso infine, si cade nel dubbio. Queste sètte apparvero tutte in Oriente: Capila insegnò, doversi ricercare con l'induzione una causa ideterminata; distinse in lei la natura (prakriti) e l'anima (atma), ma predominando la natura, quantunque (osserva il Gioberti) la natura di Capila è sostanza assoluta e però divina che partorisce l'intelligenza: nel Buddismo invece qualche setta impugnò i corpi, affermando unicamente lo spirito; altre giungono a sostenere come il Fichte, che l'*io* solo è eterno: altre che l'essere o uscì dal non essere, o dal nulla logico, come Lao Tre in Cina, sei secoli almeno prima di Gesù Cristo, e come l'Hegel in Germania a'tempi nostri; altre stimano vere soltanto le percezioni immediate o mediate de'sensi, e, negando un principio spirituale, affermano l'esistenza degli atomi; altre, come alcune sètte cinesi, hanno per fugaci apparenze gli oggetti, ed Isvara Krisna dedusse dalla filosofia Sankia questa conclusione: « con lo studio de'principj s'acquista la scienza assoluta, indubitabile, compresa dal solo intelletto, che *nè io sono,* nè esiste cosa che sia mia o me. » Confucio in Cina, come in Grecia Socrate, tentò ristorare la filosofia co' principj del senso comune, con l'antiche tradizioni, e col fine d'una virtù operosa; ma non riuscì senza l'aiuto della rivelazione genuina, ed egli stesso ignorò forse il principio di creazione.

II. Sètte orientaliitalogreche. — Dall'Oriente

si propagò la civiltà nell'altre parti del mondo per le colonie, e pe'commerci; dico anche per questi, giacchè se l'Oriente fu come racchiuso in se stesso, non gli mancò bensì popoli littorali, che mantennero viva la comunicazione de'traffichi, delle scienze e dell'arti, primachè gli Europei corressero i mari. Basta i due poemi d'Omero per andarne chiari. Vi si discorre de'Fenicj, de'Sidonj, degli Egizj con lodi egregie; e i premj più belli e sfoggiati, che si ponevano ne' giuochi, o i doni più liberali, che si davano da're agli ospiti illustri, venivano da quelle genti; erano vasi, coppe, crateri, scolpiti (dice Omero) a maraviglia; ed Elena imparò in Egitto l'arte de'farmachi da curar malattie, o confortare di letizia. Dire che le colonie non recavano religioni, sapere ed arti, sta contro alla natura ed alla esperienza; benchè ne'primi tempi delle colonie, queste mantengono il già imparato, ma non hann'agio di mandarlo innanzi con ingegno spontaneo, come si vide tra gli Americani. Bisogna dunque confessare, che nell'età prossime alle trasmigrazioni dovè fiorire in Italia ed in Grecia una civiltà orientale, anteriore alla civiltà italogreca, che procedè poi da ingegno nativo e da libera riflessione.

Io non disputerò qual fosse anteriore in civiltà, se Italia o Grecia; nè han luogo i vanti, perchè ne'due popoli non difetta la virtù dell'intelletto, e l'anteriorità degli effetti derivò dall' anteriorità delle cause. Stanno per l'Italia molti argomenti; e basti che la filosofia e l'arti crebbero prima tra le colonie greche d'Asia e d'Italia, com'avverte anche il Ritter, poi nel centro di Grecia. Che dimostra ciò? Che le colonie trovarono in Asia e in Magna Grecia migliori condizioni per ispiegare l'ingegno; condizioni che mancano quando la colonia si fermi a terre non dissodate o fra popoli rozzi; le genti ellene perciò trovarono in Asia e ne' lidi d' Italia una cultura anteriore. E tanto più vale quest' argomento,

pensando che l'arti e le scienze di Ionia e di Magna Grecia, più ebbero dell' orientale, cioè più del primitivo. Si noti, che la civiltà *orientalitalogreca,* non credo difettasse d'ogni spontaneità, ma ch'avesse più dell'imparato, o del tradizionale. Nè posso determinare meglio la cosa, perchè rimane fin qui molto mistero su quelle età. Gli Etruschi più antichi ebbero terme, teatri, circhi, vasi ammirabili, un'architettura propria, collegi di sacerdoti: com'è possibile dunque non avessero filosofia o almeno teologia filosofica? Nè mancano vecchie tradizioni che facciano etrusco Pitagora; benchè ciò non voglia intendersi a rigore; ma pure il simbolo è segno di storia (Centofanti). Che poi gli Etruschi tenessero molto dell' orientale, ne danno indizio le figure della pittura e scultura loro più remote e la forma teocratica del reggimento. Al Museo di Cortona è un lampadario, nel cui giro si rappresenta con arte finissima un intreccio d' animali feroci e d'animali miti; nella coppa è scolpita una Gorgone non al modo greco, ma orientale. Ecco l'antica teologia de' due principj buono e cattivo: e di tali allegorie abbondano i sepolcri. Le belle figure di genj a due, o a quattro ali, derivano del sicuro, non dalle mitologie de'Greci, ma dall'Oriente. D' un' antichissima civiltà e di molta sapienza ci porgono testimonio le leggi romane; provato già che non provennero di Grecia. Il sostanziale delle dodici tavole si riferisce alle condizioni de' Latini, diverse molto da quelle de' Greci. La giurisprudenza romana si svolse tutta da' primi semi del gius latino, temperato dalle scuole greche; però farebb'opera bella chi rintracciasse ne'giureconsulti di Roma le prime speculazioni degl'Italiani. È certo poi, che l' età di Pitagora, com'essa si determina comunemente, fu preceduta da scuole italiche. E già citai un passo di Platone, che ne dà prova. Non pochi argomenti reca di ciò il Poli nel Manuale del

Tennemann; a me basti rammentare i due del Gioberti. Pitagora ebbe autorità maravigliosa presso i coetanei, e vasto discepolato; la sua dottrina si propagò con somma celerità, nè potè spiantarsi se non per lunghe e feroci persecuzioni; cosa che umanamente non s'avvera mai in dottrine nuove, disusate, aliene dall'opinione, palesi a pochissimi; però è da crederle già preparate e diffuse da una vecchia civiltà, perfezionate, se vuolsi, da Pitagora. In secondo luogo, i frammenti delle leggi di Zeleuco e di Caronda manifestano i concetti della filosofia pitagorica: eppure l'uno e l'altro son anteriori di molto a Pitagora; perchè *Zeleuco* morì nel 664 innanzi all'Era Cristiana, e *Caronda* (chiamato da Teodoreto il più vecchio legislatore d'Italia) sembra vivesse nel 730, anno della fondazione di Catania, di cui fu primo legislatore. Zeleuco traeva, come Caronda, la legislazione dall'autorità divina, e nel proemio alle leggi provò l'esistenza di Dio col mirabile ordinamento dalla natura. La conoscenza di questa filosofia *orientalitalica* si raccoglie perciò in gran parte da'concetti di Pitagora, che forse le diede impulso nuovo e compimento.

Quant'a' Greci, la sapienza di quest'età si può investigare badando a' misteri orfici (venuti d'Egitto al dire d'Erodoto), a'frammenti de' poeti teologi, Orfeo, Museo, Lino, a'poeti gnomici, come Mimnermo, Evano, Metrodoro, Teognide, Foclide, infine a' poemi d'Esiodo e d'Omero. I misteri orfici non paiono anteriori ad Omero; ma la sapienza orfica li precede di molto; istituiti *quando alla teologia sacerdotale si opposero forme nuove di religioni popolari* (Ritter). Fra gli altri argomenti d'antichità son que' versi d'Euripide in *Fedra* « Orsù mena vanto, *inganna altrui* col vitto di *cibi vegetali;* e avendo per maestro Orfeo, dà in pazzie, adorando i fumi della sua *moltiplice* dottrina ». Sicchè, a'tempi di Teseo s'aveva in pregio la sapienza teologica, che prescriveva

l'astinenza dalle carni, come Pitagora; e comprendeva molte scienze, qualità propria delle filosofie primitive. Alcuni frammenti ci rimangono tuttora, attribuiti ad Orfeo; non suoi probabilmente, pur molto antichi, e di fare orientale.

« Parlerò a cui è lecito; sien esclusi i profani, a cui
» sono in odio le sante leggi, che a tutti recò e pose lo
» stesso Dio. Tu, o Museo, nepote della splendida luna,
» apri gli orecchi a queste cose; perchè io dirò il vero.
» A te ora *l'errore antico* non invidj i secoli felici della
» vita eterna... Orsù prendi la via, e impara qual sia
» l'unico ed immortale genitore del mondo; come ci
» parlano i *prischi documenti degli uomini*. Uno, e da sè
» è Dio, che fabbricò tutte le cose, e si sparge larga-
» mente in tutte le parti dell'universo. Egli fugge gli
» occhi mortali, ed è veduto dall'animo. Essendo *fonte*
» *del bene, non crea il male*... Fuor di Lui non avvi al-
» tri; e se tu lo potessi vedere sulla terra, *facilmente*
» *vedresti ogni cosa*. Tu lo vedrai per me, se forse lo
» mostrino i suoi *vestigi* e l'*opere della sua mano*. Impe-
» rocchè lui *per sè non vedo*... Potè conoscerlo solo un re
» nato di sangue caldeo... Dio pertanto sta immoto sulle
» volte dell'ampio cielo, e splende sublime in trono au-
» reo. Il piede di lui preme l'umili terre, giunge la sua
» destra sin agli ultimi confini dell'oceano; i monti
» scossi nell'ime radici negano col vertice ondeggiante
di sopportarne il peso. Bench'egli non lasci mai la
» rocca stellata, nondimeno tutto fa, presente ancora
» nelle nostre dimore, perchè tiene in sè *il principio, il*
» *mezzo e il fine*. Queste cose riferirono gli antichi e le
» insegnò un mortale nato dalla terra, dopochè le impa-
» rò da Dio, e le recò a'viventi col *gemino sasso*. » Il detto frammento ci fu conservato da Aristobulo peripatetico in Eusebio (*Pr. Ev.*, XIII, 12). Noto che nel testo greco, e nella traduzione ch'è in Eusebio avvi *nato dalla*

terra, il che ha fatto sorgere difficoltà tra gl' interpetri, ma in una traduzione latina antica ho letto *nato dall'acqua*; e ciò meglio risponde alla storia di Mosè accennato in quel luogo. Comunque, sull'autenticità del frammento non è da dubitare; perchè lo troviamo in gran parte citato anche da Clemente d' Alessandria, *Strom.* V., e da San Giustino *Cohort. ad Græc.*; nè le falsificazioni eran troppo facili perchè i Padri citavano cose notorie, e contro i dotti pagani. Un altro frammento si trova pure in Eusebio che lo prese da Porfirio (*Pr. Ev.*, III, 12). « Primo e ultimo è Giove, che splende col ful-
» mine. Egli capo, e mezzo, e da lui son create tutte le
» cose. Giove è nato maschio, Giove è nato intatta ver-
» gine. Egli sostiene la terra, e l' asse stellato de' cieli;
» è ad un tempo e re e padre d' ogni cosa, autore del-
» l' origine loro. Unica forza, unico dèmone, che tutto
» governa, quest' unico chiude tutto nel suo corpo re-
» gale, il fuoco, l' onda, la terra, l' etere, e la notte e il
» giorno, e il consiglio, e il primo genitore e nume del-
» l' amore; queste cose tutte raduna Giove nell' im-
» menso corpo. Il capo esimio di lui, e il volto maestoso
» irradia il cielo, intorno a cui sparge con molto lume
» la chioma pendente e aurea d' astri; e gli sta sull'alta
» fronte a somiglianza di tauro un doppio corno che
» s' accende di fulgid' oro: ivi sono l' oriente e l' occaso,
» giri noti a' superni Dei. Son gli occhi di lui 'l sole e
» la luna, che corre di contro al sole. In lui è mente ve-
» race, ed etere regale non sottoposto a morte, il quale
» col consiglio muove e regge tutte le cose; e quella
» mente, prole essendo di Giove, non può essere nasco-
» sta da nessuna voce, o strepito, o suono, o fama. Così
» egli beato possiede e senso dell' animo e vita immor-
» tale, spandendo il suo corpo illustre, immenso, im-
» mutabile, e con valide forze di braccia. A lui son
» omeri e petto, e terga immani le ampiezze dell' aria;

„ e con veloci e native penne precipitando egli vola in-
„ torno a tutte le cose. La terra, madre comune, e i
„ monti, che levano l'alte cime, formano il sacro ventre
„ di lui; e ne fanno la zona media i tumidi flutti del
„ mare sonante. L'ultima base, che sostiene il nume,
„ sta nell'intime radici della terra, e negli ampj spazj
„ dell'Erebo, e negli ultimi confini, che inaccessa ed im-
„ mota spande la terra. *Tutte le cose poi egli nasconde*
„ *primamente nel mezzo del petto, e poi le manda fuori*
„ *nell' alma luce con opera divina.* „. Ho recato questi frammenti, perchè tra le forme poetiche v'ha un sistema di panteismo analogo all'orientale. Qui pure si trova l'essenza *misteriosa* di Dio e *senza nome,* qui 'l concetto della creazione dalla *generazione,* la mente divina che creando, dalla *potenza passa all' atto,* la cosmologia *identificata* con la teologia, il senso *primitivo* de' miti elleni, l'immagine orientale delle *corna di toro,* le *prime tradizioni,* e il chiamare a testimonio gli *antichi.*

In Grecia la parte popolare prevalse alla sacerdotale; però quelle dottrine divennero arcane; restarono le antiche allegorie, ma secondo la fantasia, senza unità, senza il primo significato. Ciò pare accadesse tra' Greci prima che in Italia; perchè narra Varrone (S. Aug., *De Civ. Dei*) che i Romani non ebbero ne'primi tempi culto d'idoli. Di fatto le schiatte tirrene e pelasghe conservarono lungo tempo istituti e consuetudini sacerdotali. Dall' eterodossia popolare di Grecia sorsero quella poesia e quell' arte che, a differenza delle poesie ed arti primitive, non palesano un sistema di concetti religiosi e filosofici; quindi riuscirono belle per esterna rappresentazione di forme umane e di passioni, ma scarseggiarono di concetti sublimi (la cui fonte è nel soprannaturale) e di affetti puri e soavi. Non farò la questione, se più antico Esiodo od Omero; ma parmi certissimo, che in questo men che in quello si scorgono tracce di sapienza

primitiva. I dotti, interpetrando le favole d' Omero, le prendono sempre in allegoria e com' un sistema teologico; ma non senza stiracchiare le parole. Le qualità principali d'un tal sistema si hanno nel pensare altamente la divinità, e nell' attribuirle un concetto profondo degli umani destini. Or bene, in Omero manca l'uno e l'altro, benchè talora e' dica cose sublimi di Giove, ma le sono ricordanze snodate. Nell' *Odissea* son *migliori gli uomini degli Dii*, descrivendosi quelli con la storia de' costumi patriarcali, questi con *le fantasie del popolo*. Quanto al fine dell'uomo, che meschinità le vuote forme d' anime, vagolanti senza distinzione alcuna sui prati d' Inferno, coperti d' asfodele immortale! Virgilio ha nozioni più filosofiche; perchè il poeta latino venne a tempo de' platonici e degli stoici. A me sembra che Omero *indichi la divisione già fatta o che si faceva a gran passi* tra la teologia filosofica, e le superstizioni volgari. Da ciò un grande scadimento di costumi e molta ignoranza di leggi morali: vennero allora i *poeti gnomici*, che alle nozioni circa Dio e l'uomo universalmente alterate, non potevano riparare con alte speculazioni ordinate in iscienza, ma con aforismi efficaci sul popolo, e d'evidente utilità. Manca in loro la natura di scienza perchè sentenze divise; ma *fan supporre il metodo* di salire col pensiero alle prime tradizioni ed alle verità di senso comune. Pare che taluno di questi poeti, o coetaneo o anteriore a Pitagora, tenesse la filosofia detta Pitagorica; ma ne' modi s' accomodò all' ingegno popolare. Ne'versi gnomici si sente spesso la semplicità e purezza della morale antica, che poi si corruppe sempre più; bellissime sono, ad esempio, le sentenze di Foclide, anteriore, com'attesta Eusebio, a Pitagora. « Non ti dare a nozze » furtive, nè ti mescolare co' maschi... non arricchire » ingiustamente, ma vivi delle cose prodotte con giu- » stizia.... Non dire mendacio, ma parla sempre con

„ verità. Primieramente venera Dio, e quindi i tuoi ge-
„ nitori. Dà a tutti il giusto, nè trarre ad ingiustizia il
„ giudizio. Non disprezzare i poveri, nè voler giudicare
„ alcuno ingiustamente; perchè se tu giudicherai male,
„ Dio poi ti giudicherà... Ricetta l'esule, e guida il
„ cieco; abbi misericordia del naufrago, perchè il na-
„ vigare è incerto. Porgi la mano al caduto, e proteggi
„ chi da tutti è abbandonato... Cingi la spada, non ad
„ uccisione, sì a difesa; e voglia Dio che tu non adoperi
„ quella nè giustamente nè ingiustamente; perchè se
„ uccidi'l nemico, contamini la mano. Astienti dal cam-
„ po vicino e non passare i confini... Seppellisci i cada-
„ veri, nè aprire i sepolcri de' morti... perchè speriamo
„ d'uscire dalla terra alla luce... e rimangono ne' morti
„ anime incorruttibili. Fu da Dio a' mortali dato in uso
„ lo spirito, ch'è immagine di lui. Il corpo abbiamo
„ dalla terra, e ci sciogliamo in essa, e siam polvere;
„ ma lo spirito va in cielo. „

Nel cadere la vecchia teologia orientale, non poteva rimanersi alle favole volgari la mente degl' Italiani e de'Greci; perchè sorgendo una nuova ed operosa civiltà, sorgeva pure il dubbio sugli errori del popolo, e la curiosità d'investigare la ragione delle cose; e, dacchè la filosofia orientale s'era dimenticata od alterata, venne il bisogno di spontanee ricerche, e di nuovi studj nelle prische memorie. Quindi s'originò la filosofia *italogreca*.

III. Sètte italogreche. — La chiamo *italogreca* per due ragioni principali. Io Italiano, e che amo (com'è dovere) la mia patria, amo ed ammiro i Greci fratelli nostri, chè la loro gloria è bella, amabile, non inferiore a nessuna; ma vogliono farsi le parti giuste e dar a ciascuno il suo. Le mie ragioni dunque son due principalmente; le dirò con semplicità, come si richiede al vero che non è da passione. Pitagora o fosse o non fosse un uomo, od un simbolo, o più uomini o simboli in un solo,

come più Buddi in Budda, o uomo reale e simbolo insieme (più conforme alla ragione de' tempi antichi ed alla storia di Pitagora) o e' nascesse in Samo di Grecia, o in Samo di Magnagrecia, ad ogni modo, innanzi l'età di Pitagora (540 anni avanti Gesù Cristo) vi fu la filosofia italica, com' ho provato; nè par credibile, che le vecchie genti italiane, già civili e tra cui vennero a porsi le colonie greche, non avessero efficacia sulle scuole pitagoriche; tanto più che lor qualità espressa si mostra il metodo compositivo d'ogni tradizione e d'ogni dottrina. In secondo luogo, poichè nessuno chiama Inglesi gli Americani, nè si negherà che Italiani diventassero i Greci in Italia; a quel modo, che greche furono le genti orientali in Grecia. Comune origine delle genti greche e nostrali, l'Oriente; diversa la patria, e però distinta in due la gloria. Platone, Aristotile e gli altri chiamaron sempre italica la filosofia della Magnagrecia. Del resto, fra gli altri argomenti sulla vetusta civiltà d'Italia si recano queste parole di Cicerone: *Romuli autem œtatem jam inveteratis literis atque doctrinis fuisse cernimus* (De Rep.); e Sant' Agostino nella *Città di Dio* dice, che Romolo era venuto *non rudibus atque indoctis temporibus, sed jam eruditis et expolitis*, e Plinio cita le belle pitture d'Ardea più vecchie di Roma; e i Romani predarono dalla sola Volsinia 2,000 statue; e Bolsena in fenicio significa città degli Artisti (Cantù. *St. Univ.*, III, 24).

Raccogliendo quant' a Pitagora ed alla sua scuola quel che v' ha di più certo ne' racconti e ne' documenti, si vede, che grande era il numero di essi e potente molto; ch' ebbero feroci persecuzioni; che pendendo all'aristocrazia si trassero contro la parte popolare; che le dottrine conosciute da noi, non si riferivano ad una religione pubblica, ma privata; che probabilmente *all'età di Pitagora si tentò un' istituzione concreta, viva,*

divisa dalle moltitudini, affinchè meglio si conservasse e difendesse la dottrina pe'legami di fraternità e di comun educazione; che Pitagora viaggiò in Egitto; e che la filosofia di lui e gli statuti molto ritraevano dell'orientale e del primitivo. A quei tempi, dunque, l'opposizione tra le superstizioni volgari e le dottrine più pure non è tale ancora, che gli uomini più culti e civili non le tengano sempre in istima nè si studino di conservarle; e pel fine di conservarle si sentì la necessità di ridurle a'loro principj, all'oriente, a tutte le tradizioni italiane più antiche; perciò si volle acquistar efficacia sull'istituzione de'giovani e dello Stato, a riparare i danni delle novità popolesche. Allorchè venne poi la filosofia socratica, già il combattimento era finito; regnava il politeismo scongegnato delle plebi: le contemplazioni de' sapienti stavano chiuse nelle scuole, nè s'ardivano di passare all'atto, paurose della tirannide plebea: ma ne' tempi di Pitagora il combattimento ferveva sempre, e benchè la vittoria già piegasse dalla parte de' più (com' era naturale tra genti date a' commercj ed alle industrie) nondimeno i savi resistevano, si provavano alla rivincita, spesso prendevano il disopra, finchè il numero non prevalse del tutto. Allora i Pitagorici, a somiglianza dell'altre scuole e sètte pagane, rimasero pochi e divisi speculatori, senz'efficacia sulla Religione e sulla cosa pubblica.

Il forte del contrasto fra l'antico ed il nuovo, fra il sacerdotale ed il popolare *stava nell' unità di Dio da una parte,* e *nella pluralità degli Dei dall' altra.* Perciò ne'pitagorici spicca su tutti gli altri concetti quello d'unità. Il male fu, che a (quanto sembra) l'unità pitagorica seppe di panteismo; e la falsa induzione de'gentili apparisce anco in Pitagora. Già dissi, che quel metodo può condurci per astrazioni di spazio e di tempo a concepire Dio in guisa matematica. Nella scuola pitagorica

ciò par chiaro. Tutte le cose porgono idea d'unità e di numero; indi l'unità e il numero di Pitagora; che con questi spiegò il principio dell'essere, del conoscere e dell'operare, e la loro natura. Aristotile, rispetto a' Pitagorici, disse: *Cum itaque cætera quidem videntur in omnibus numeris assimilari.* Ma non si creda che per Pitagora le cose fosser numero vuoto di sostanza; e'simboleggiò per lui l'attinenze delle cose, delle idee e delle operazioni; nè qui egli errava, il pensiero anzi è bello e profondo; ma errò bensì recando in Dio, ch'è soprunità e soprannumero (*si tres quid tres ? deficit numerus ;* S. Aug.) i concetti matematici, astratti dalle cose create, e adoperandoli per ispiegare il mondo a priori. Il mondo è numero, o quantità (così parmi ragionassero i Pitagorici); ma il principio del numero è l'unità, dunque il principio del mondo è l'unità. Se non che l'unità reale, principio del numero reale, può concepirsi, o come causa creativa, o come unità universale, che già in sè contiene il numero, e lo pone in atto. In Pitagora non si palesa l'idea del principio creatore; ma il secondo concetto che scaturisce dal metodo induttivo, perchè, movendo da'numeri astratti, come il pensiero concepisce l'unità in generale, e fa logicamente il numero per la ripetizione di quella, così potè sembrare che l'unità primitiva producesse il numero delle cose ripetendo finitamente l'unità con leggi matematiche. La quantità poi, altra è geometrica, altra è arimmetica, le quali rispondono allo spazio ed al tempo; e l'unità del tempo si concepisce nel momento, e l'unità dello spazio nel punto. Queste due quantità traggono dunque il principio comune dall'unità; e v'ha da essere un'unità primitiva, che sia principio insieme e del tempo e dello spazio; una monade, sostanza semplicissima ed una, essenza universale (οὐσία), principio (ἀρχή) di tutte le cose. Qui si scorge, com'una metafisica sublime e piena di molte verità

diventi falsa, mancando il concetto di creazione. La monade è l'essenza *teocosmica* (secondo Filolao), Dio che contiene il mondo, l'unità suprema che contiene il numero. Il mondo si forma, allorchè il numero vien effettuato dall'unità generale; perchè l'unità in genere ripetendo sè stessa, fa le *specie* de' numeri. Queste per altro non si distinguerebbero tra loro, se dall'una all'altra non corresse intervallo; *intervallo definito* da due momenti, che ne sono i *limiti*. Ch'è dunque l'intervallo? L'intervallo è l'*indefinito* primitivo, che si determina per mezzo delle unità; e ch'è uguale in sè, e si fa diverso per le sue determinazioni. L'intervallo dello spazio è il vacuo o la privazione di punti, e l'intervallo del tempo è pure il vacuo o la privazione di momenti. L'unità primitiva è *definita,* com'unità; è *indefinita,* com'unità generica; indi le unità *definite* s'originano da lei, in quanto ell'ha del perfetto e del positivo; l'*indefinito,* il vacuo, l'intervallo consistono nella sua infinità. Dunque il finito è perfetto, l'infinito (indefinito) è imperfetto; il finito è vero, l'infinito è origine d'illusione e d'errore; l'uno è buono, l'altro è origine del male. Da queste opposizioni vengono le dieci categorie pitagoriche, limitato e illimitato, uno e più, mascolino e femminino, luce e tenebre, buono e cattivo, ec. Insomma, scriveva il Centofanti, levatosi Pitagora al concetto della monade teocosmica, vide la convertibilità dell'uno coll'ente; e disse, che l'unità si svolge ne' numeri del mondo, e spiega in esse per mezzo de' numeri le ragioni eterne o idee, le quali si avverano sempre negli enti; e numero è nelle relazioni degli enti, e ciascun ente è numero, e il numero combinato con le quantità geometriche forma l'armonia del mondo e si manifesta nelle scienze, nell'arti, e nella vita pubblica e privata.

Dio, secondo i pitagorici, è l'unità universale onde

nasce il numero, perchè il numero è pari od impari, e l'unità produce l'uno e l'altro; di fatto, dicevan'essi, aggiungete l'unità al pari ed ecco l'impari; aggiungetela all'impari, ed ecco il pari. Però l'unità divina è anche il numero primitivo, l'unità de' due opposti, il pari ed impari insieme; è l'infinito *(indefinito), principio* d'ogni determinazione, e però *d'ogni entità.* Ond'occorre distinguere con Simplicio l'unità finita o secondaria, dall'unità prima; la secondaria, essendo *limite* dell'indeterminato, s'oppone al numero ed alla moltiplicità; la prima è del pari unità e numero. Nella monade contiensi ogni perfezione perch'ell'è l'essenza universale, quindi è mente suprema, che si determina concependo le ragioni ideali delle cose a seconda di leggi matematiche, e, *pensando,* tutto produce, a tutto provvede, è regola e fine di tutto, *principio, mezzo e fine,* triade perfetta, numero totale. Il *mondo,* pensiero e opera immanente di Dio, deve rassomigliare a Dio, non com' *immagine esterna* all' originale, ma com' *il pensiero alla mente,* come *la qualità alla sostanza.* La similitudine ha due rispetti; quant'all'essere delle cose, e quant'alle loro relazioni. Quant'all'*essere,* le cose ritraggono la perfezione divina, perchè Dio è l'essenza universale; talchè i cinque elementi della natura, terra, fuoco, aria, acqua ed etere, gli animali e l'uomo, tutto è divino, tutto si trasforma in tutto; tutto ha in sè un principio di vita, un atto di ragione, o un germe di ragione: benchè si scenda dal più al men perfetto, dal più al men divino. Quant'alle *relazioni,* l'universo è armonia d'attinenze arimmetiche, in cielo ed in terra; e la musica deve ragguagliarsi all'armonia mondiale, come copia all'esempio, e porgere esempio all'armonia delle facoltà umane, così nelle relazioni interne, come nell'esterne.

Anche qui come nelle filosofie orientali, il mondo si

forma, uscendo in atto il germe del dualismo, inchiuso nell'unità; il dualismo del finito e dell'infinito, del perfetto e dell'imperfetto, dell'attivo e del passivo, del maschile e del femminile, dello spirito e del corpo. L'*unità prima* si sforza di determinarsi, e per tal fine si divide in antitesi, e si ricongiunge novamente, ritirando gli opposti nell'unità. Ma benchè si ponesse l'unità iniziale e finale di tutti gli enti, fallì a'pitagorici 'l concetto dell'individualità umana. La ragione umana dovè concepirsi com'una *generazione divina,* più prossima a Dio che non il corpo, ch'è più partecipe del passivo e dell'imperfetto. Di là il simbolo, che l'unione dello spirito al corpo fosse in pena di colpe; e tal colpa fu probabilmente un'allegoria dell'emanare (ch'è allontanarsi e scadere) dall'eterna ragione; benchè in parte s'adombrò la tradizione del peccato. Quanto più si scendeva ne'gradi delle generazioni divine e della corporeità, tanto meno appariva di ragione, ma l'essenza era la stessa; indi la dottrina, allegorica in parte, in parte (credo) non allegorica, della metempsicosi. In conformità sempre del panteismo, il Pitagorico distinse l'anima del mondo dall'anime particolari, queste generate da quella; distinse nell'uomo l'*essenza* ragionevole, dall'essenza irragionevole analoghe fra loro, ma non identiche. Confessò immortale l'anima, ma l'immortalità nel modo orientale, un riunirsi nell'identità di Dio, ultima riunione d'ogni cosa; ma col divario che il sensibile s'annienta come fenomeno, resta l'intellettuale, perchè l'essenza divina è ragione. L'immortalità non può prendersi per durata eternale della personalità umana.

Spiegata l'origine dell'universo da Dio, *causa dell'essere,* vediamo com'il pitagorico pigliasse la *ragione del conoscere* da Dio e la *legge dell'operare.* Dio è ragione, che com'unità, pari e caffo insieme, esce all'atto

distinguendo in sè gli opposti e tendendo a riunirli di nuovo. Il reale e l'ideale s'identificano essenzialmente in Lui; e l'opere divine (tolta di mezzo la verità di creazione) s'identificano altresì co' divini archetipi. Le antitesi reali divine, secondo Pitagora, son anche ideali; son categorie ontologiche, come quelle di Kanada indiano, non ideali solo come l'aristoteliche. La qual osservazione accerta sempre più il concreto de'numeri secondo la mente di Pitagora. Siccome poi e' conciliò l'antitesi nell'unità divina, come le contraddizioni l'Hegel, ne venne la dialettica, che cammina per conciliazione di contrarj. Ed ecco il perchè fu sì antico in Italia l'uso del dialogo, e si formò presto la logica, forse da Zenone eleatico, e forse innanzi; ecco il perchè Platone, ch'ebbe assai di tale scuola, s'appigliò alla dialettica, non com'a metodo soltanto, ma com'a scienza dell' idee e dell' ente. Identificato l'ideale col reale, s'inferì l'identità del conoscimento e del conosciuto, male applicando il principio, che il *simile si conosce col simile*. Distinta perciò l'anima sensitiva dall'intellettiva, s'affermò che il corporeo è conosciuto solamente dal senso, di natura prossimo al corpo; ma l'intelletto conosce solo le ragioni ideali, per esempio le ragioni matematiche de'corpi. L'intelletto umano poi, benchè prossimo al divino, non conosce immediato l'uno primitivo o essenza eterna, ma i numeri secondarj, ombra del numero primo, essend'unita la nostra mente ad un corpo (Ritter); e tuttavia la cognizione umana, benchè imperfetta, è cognizione di verità, perchè in ogni cosa v' è l'*essenza* od il numero. Numero è la *verità, ordine d' idee e di relazioni fra il conoscente e le cose;* privazione di numero è l'errore, cioè disordine, opposizione tra il giudizio e l'essenza. La verità pertanto si paragonò all' armonia, perchè l'armonia è ordine: e ne scendeva il senso pitagorico della parola *absurdum* tra' Latini, che dicevano

assurde le cose contrarie alla buona ragione, *assurdo* il suono contrario alle leggi musicali. (Arcangeli, note a Sallustio.) Numero altresì è la *bellezza,* perchè la bellezza è ordine manifesto di perfezioni. Quind'il numero s' applicò alla musica (Pitagora inventò, si dice, il monocordo), e se ne fece uso educativo, sì per disporre gl' intelletti al vero; sì per disporre le volontà al bene.

E da tali premesse uscì la dottrina del bene; la morale de' Pitagorici dunque e la politica loro non si fondò (com' altri opina) sopra sentenze divise. Che si dessero precetti divisi, a meglio impararli e ritenerli, questo par certo; e se n' ha prova ne' *Versi aurei,* non appartenenti a Pitagora, sì alla scuola di lui: ma l' esame de' loro principj non fa dubitare che la parte pratica s' attenesse alla speculativa. Ecco il fondamento della morale pitagorica: la legge del bene è limite e misura; la giustizia è numero determinato o impari, il male è l' illimitato, privazione di caffo o di misura. Ch' è il limite? È l'unità prima, determinata col numero, l'indefinito eterno che si specifica. Legge e misura è dunque Dio. Il male sta nell' operare con libertà *senza limite;* il bene sta *nell' operare fra' limiti d' una legge.* L' illimitato dà nel troppo o nel poco, perchè non ha misura certa; il bene ha misura nel mezzo. Però dissero: *modus quippe in omnibus optimus (Versi aurei).* La virtù è numero determinato, perchè il caffo rappresenta la determinazione dell' indefinito: e, poichè il numero significava sempre un' armonia o un ordine di relazioni, s' inferì, che virtù e giustizia son armonia. In che consiste mai tal'armonia? L'anima umana è numero che unito al corpo, lo dispone in numero anch'esso, cioè in ordine di membra e di funzioni, sicchè il corpo aiuti co' sensibili la conoscenza dell'anima (Ritter). E tuttavia nell' uomo avvi un combattimento interno, per l' opposizione, dicevano i Pagani, delle due nature: *tristis enim*

comes lis latenter nocet congenita (*Versi aurei*); la quale bisogna non provocare, ma fuggire. Inoltre l'anime razionali derivano tutte da Dio; *divinum est mortalibus genus* (*Versi aurei*). Si trae da tutto ciò, che armonia della virtù si credè l'accordo de' sensi e dell'intelletto, e l'unione dell'anime razionali fra loro per tornare tutti nell'unità dell'essenza, la quale com'è verità, è anche bene: dialettica universale, che procede per unione di contrarj, operata intrinsecamente da Dio. Alla natura dialettica della scienza risponde la natura dialettica della virtù, ambedue alla dialettica dell'universo. Fine supremo de' pitagorici, come de' filosofi indiani, è la separazione de ogni legame corporeo per tornare dal *moto* alla *quiete* (*Categorie Pitagoriche*), da quel che passa all'eterno, dal fenomeno all'essenza, dal diverso all'identità; fine ottenuto con la contemplazione del numero eterno, e con l'imitare, operando, le armonie della creazione, segnatamente de' cieli. Se no l'anima rimane al fenomenico, all'illimitato, e passa di corpo in corpo, finchè non giunge e perfezione, ch'è transito alla divinità. L'animo allora si fa un Dio incorruttibile ed immortale; rientra cioè nell'essenza divina: *eris Deus incorruptibilis et immortalis* (*Versi aurei*). L'uomo non solo imiterà nell'ordine interno l'armonia de' numeri, ma nella famiglia e nello stato; e se l'armonia riduce i molti all'uno, così nella famiglia dev'essere sacra l'autorità de' genitori, fuggasi nello stato il reggimento delle moltitudini. L'educazione privata e pubblica, speculativa e pratica ha da porsi in un'arte d'armonia, che sottometta il senso all'intelletto, il corpo all'anima, i minori a' maggiori, i più all'uno, tutto a Dio, od all'essenza. Dal che viene spiegata la disciplina degl' istituti pitagorici, che non posson entrare nella brevità di questa scrittura.

Io stupisco a tanta bellezza, sublimità e unità di

concetti; e se l'identità sostanziale d'ogni ente non guastasse la filosofia pitagorica, ell'avrebbe perfezione. Trovo qui, convertibilità dell'uno con l'ente, ch'è per essenza; adombrate l'eternità e l'immensità, le quali rappresentano in Dio (punto e momento senza confini) la possibilità infinita del tempo e dello spazio; la divina idealità, identificata in Dio con la sua realtà, ed esemplata nelle cose finite; queste per le relazioni del tempo e dello spazio e per la loro natura interiore palesare leggi d'ordine, moltiplicità creata dall'uno, e con unico fine; l'uomo aver senso ed intelletto; l'uno terminare ne'sensibili, l'altro negl'intelligibili; differire gl'intelligibili umani da'divini, misteriosi all'uomo, ma quelli altresì possedere verità per l'essere loro; la verità del conoscimento stare in una relazione tra l'intelletto e l'essere, tra la verità umana e la verità divina; la dialettica per un concetto più alto comporre i diversi e i contrarj (non i contraddittorj) a somiglianza dell'arte divina, non già in Dio stesso, ma nel mondo; consistere il bene in un ordinamento di tutte le facoltà tra loro e con Dio, sicchè la virtù sia pratica effettuazione della verità; Dio esser misura che determina le cose nel crearle, essenza prima di verità che rende vere le nostre cognizioni, regola che definisce in certi limiti la nostra libertà secondo norme d'ordine eterno. In quel sistema, dunque, verità bellezza e bene s'intrecciano di maniera, che la scienza fa manifesto il bello nell'ordine della verità, e quando l'effettua si converte in giustizia; l'arte del bello, manifestando l'ordine e la verità, éduca al vero ed al bene; e la virtù privata e pubblica è arte di bellezza morale e di scienza operativa.

Qualche storico, tra gli altri il Tennemann ed il Ritter, credè che la filosofia pitagorica contemplasse il mondo in un aspetto particolare, anzichè universale: la scuola ionica, si dice, studiò le cose dal canto della ma-

teria, la pitagorica, delle forme matematiche, l'eleatica, delle forme ideali; e però, si conclude, la ionica è anteriore. Ma se da' pitagorici molto s'adoperò i concetti matematici, questi non erano il sostanziale; per mezzo loro si spiegava e figurava l'ordine ideale e reale dell'universo. Quanto all'*ideale,* già ne' pitagorici trovi l'uno, l'essenza, l'ente degli eleatici, le categorie; e la dottrina eleatica ebbe con la pitagorica tali somiglianze da fare incerti gli storici se qualche antico, com' Empedocle d'Agrigento, appartenga all'una od all'altra; poi, la teorica di Platone sull'idee s'avvicina espressamente a quella de' numeri. Quant' al *reale,* benchè si distinguesse dalla relativa e umana la cognizione assoluta o divina, non si negò la verità di quella; e però sorse una fisica, di cui Platone recò, come pare, gran parte nel Timeo. Circa l'anteriorità, confessa il Tennemann che i filosofi di questa età non ebbero scuole propriamente dette, ma furono divisi tra loro, eccetto Pitagora. Ciò dimostra due cose: *prima,* che la filosofia pitagorica ebbe maggior unità e natura universale perchè unire gli uomini non è de' sistemi particolari o negativi, che anzi dividono i giudizj umani e gli affetti; *seconda,* che una filosofia da cui si formarono scuole più congiunte estese e potenti di tutte le socratiche posteriori, avea radici vecchie in Italia. E se tornassi all' esame dell'antichità sua, me ne parrebbe argomento certissimo i racconti favolosi circa Pitagora; perchè, mentre Talete e gli altri Joni, e gli Eleati, sono affatto storici; Pitagora è storico sì, ma favoloso insieme ed allegorico, segno d'età molto più lontana. Del resto, la filosofia non va considerata, quant' al *soggetto della scienza,* come un andare dal *peggio al meglio,* dimodochè sien primi gl'Ioni, come più materiali, a' Pitagorici e agli Eleati, come più spirituali; anzi, la filosofia del Gentilesimo si distingue in età diverse, nelle quali si comincia dal ten-

tativo di ricomporre le reliquie del vero, poi si cade daccapo in divisioni; e ciascun'età, allontanandosi più dall'origini, è un peggioramento rispett'all'anteriore. Così nelle dottrine pitagoriche l'idea di Dio apparisce più sbiadita ed astratta, che ne'libri sacri degl'Indiani, e ne'frammenti d'Orfeo. La scuola ionia e l'eleatica sono un peggioramento rispett'alla filosofia di Pitagora, perchè la prima dà in un tal concetto della natura, vicino assai al materialismo, e la seconda va nell'idealismo assoluto; fonti l'una e l'altra di sètte sofistiche, che negarono o qualunque spirito, o qualunque realtà. E badisi; qui non cade disputa sull'anteriorità di Talete o di Pitagora; sì perchè provai che la Filosofia italica è molto più antica di lui, sì perchè importa stabilire soltanto che gl'Joni in paragone d'una filosofia primitiva, o pitagorica, od orfica, od orientale, od altra che fosse o si voglia chiamare, furono più materiali; e fiorirono in quell'età meno remota, quand'i teologi avean ceduto alle superstizioni volgari. Del resto la teologia del panteismo generò naturalmente i due vizj jonico ed eleatico e i sofisti; perchè la medesimezza del mondo con Dio, ne fa un tutto contradittorio, e la mente si prova di strigare la contraddizione, togliendo un termine o l'altro, o Dio o la natura.

Dio, a'più de'filosofi joni, è sostanza della natura materiale. I pagani concepirono Dio, o com'essenza e necessità di natura, o com'essenza delle menti umane. Euripide dice nelle *Troadi,* verso 886: *Iupiter, sive es necessitas naturæ, sive mens mortalium, invoco te.* Ma, come nelle scuole orientali, così nell'jonica si distingue ciò ch'è intrinseco alle cose, da ciò che apparisce. L'acqua di Talete, l'aria d'Anassimene e di Diogene d'Apollonia, il fuoco d'Eraclito son l'acqua, l'aria, il fuoco primitivi, viventi e forniti di ragione, i quali si manifestano negli elementi secondarj ed esterni e nelle varie

forme di natura (Ritter). La scuola jonica non già negò Dio espressamente, perchè il principio primo ed essenziale della natura è anzi Dio medesimo, ma gli fa prevalere il concetto del mondo materiale. Aristotile attribuì a Talete quel detto d'Arato e d'altri filosofi e poeti: *Tutto è pieno di Giove.* E Cicerone scrisse: *Thales enim Milesius qui primus de rebus talibus quæsivit, aquam dicit esse initium rerum, Deum autem esse mentem, qua ex aqua cuncta fingeret.* (*De nat. Deor*, I.) E secondo Clemente d'Alessandria Talete definiva Dio: *Colui che non ha nè principio nè fine.* (Str. V.) Gli Ionj, di molte opinioni, n'ebbero due principali: o che le mutazioni mondane avvenissero per lo svolgimento di forze viventi, come nell'animale; o per mutamento esteriore fra le particelle de'corpi. Questa seconda opinione s'accosta molto al pretto materialismo. Ma gli Ionj non obliarono mai del tutto la distinzione tra l'infinito e il finito, il non generato ed il generato, la ragione primitiva o l'essenza, e l'apparente o il sensibile. Anassagora da Clazomene par anzi conoscesse la deformità del panteismo fisico, e ammettesse Dio distinto dalla materia (Cicerone, Bertini). Onde quel filosofo, come Capila tra gl'Indiani, avrebbe condotto in essere il dualismo virtuale de'panteisti. Ma il Dio d'Anassagora non istà senza la natura, anzi fa con lei l'universo, che dapprima esiste in una mescolanza di particelle elementari e simili ὁμοιομέρειαι e Dio gli dà ordine scomponendo e componendo. Anassagora, poichè il mondo e Dio li credè un tutto, diceva: nulla nasce, e nulla finisce, perchè nulla viene *dal nulla*, e perchè nulla si dà oltre il tutto: quasichè la causa prima sia nulla, e Dio e mondo facciano un tutto. Ma poichè la nozione del tutto è assoluta, si cambia col tutto reale, senz'accorgersi che il tutto reale è relativo alle parti; e però, se il *concetto* del tutto non può essere diverso, il *tutto reale*, sì; anzi un tutto reale

assoluto non si dà perchè il tutto ha numero di parti, e numero infinito attuale è concetto contradittorio. Che Anassagora più degli altri distinguesse la natura di Dio da quella del mondo, par cosa certa, ma Dio è senso e mente del mondo, come l'anima dell'uomo (anima e corpo) è senso e mente dell'uomo intero. E poichè, immaginato Dio a somiglianza d'un'anima, vien a confondersi la nozione del principio sensitivo col principio intellettivo, così Anassagora, distinto il conoscimento per via di ragione da quel de'sensi (forse com'un grado più perfetto dal meno) disse poi, che l'uomo non si discerne dagli animali, se non per eccellenza di tatto, ch'è nelle mani; opinione ricomparsa ne'Sensisti francesi. (Ritter.) La scuola ionia dunque inclinò al materialismo ed al sensismo, benchè mantenesse una tal qual nozione di principio divino; e bench'Eraclito senta di dottrine più pure, vicino alle pitagoriche. Lo scadimento filosofico apparisce chiaro negl'Ionj per aver trascurato la parte morale; nè morale vi può essere, se la natura è Dio.

La scuola eleatica, le cui dottrine, come dice Platone nel Sofista, son più antiche di Xenofane, s'apprese anch'essa ad un lato particolare della Filosofia, svolgendo il panteismo ideale. L'induzione li menò all'idea generale dell'essere, somma nell'ordine degli astratti. I pitagorici eran venuti alla idea dell'uno, convertito con l'ente; ma l'ente pitagorico serbava realtà; era una monade, ove idealità e realità s'identificano appieno. L'induzione eleatica montò più su; concepì l'essere astratto da ogni realtà; e questo concetto più generale o indefinito, si pose a primo principio di tutte le cose. Ciò indica da un canto la maestria induttiva di quegli antichi arrivati all'idea suprema nell'ordine logicale; ma ci rende palese dall'altro l'assurdità di questo metodo, se adoperato a spiegare la realtà; e'non è altro che volgare confusione

tra l'astratto ed il concreto, contro la legge del pensiero: sicchè mentre il panteismo ideale, rinnovato in Germania, tutto si fonda sul pensiero, e ne va superbo, contraddice al pensiero fin da principio. L'ente primordiale degli Eleati è l'idea dell'essere; e di qui la lor ontologia e logica. Secondo il panteismo reale de' Pitagorici l'uno ed il numero, l'essenza e le sue determinazioni esistono realmente; secondo gli Eleati, esiste l'ente, la cui essenza è il *pensiero o l'idea;* per gli uni, i modi dell'ente sono unità e numeri reali, distinti dal numero primo, ma noti con verità; per gli altri, son apparenze ideali e nulla più; a giudizio de' primi, l'indefinito esiste nella monade, come vacuo, o potenza infinita di determinazione; pe' secondi non ci ha vacuo di sorta, perchè nulla è possibile fuorchè l'ente ideale. La fisica è studio d'apparenze, nè può prendere ordinamento scienziale; la dialettica fra le contraddizioni dell'apparenza e dell'essere, del moltiplice e dell'uno, cerca l'unità generica in cui vediamo, che l'essere solo è, e il non ente (τὸ μὴ ὀν) non è; ossia, tutto ciò che si muta è mera illusione. (Bertini, Ritter, e *Frammenti del poema di Parmenide.*) Poichè il conoscimento umano non è l'essere, bensì apparenza come ogni altra, il conoscimento stesso è *detestabile,* diceva Parmenide; è pieno d'inganno, vede per ombra la verità. Al compiuto idealismo, più che Xenofane sembra venisse Parmenide. Empedocle d'Agrigento, distinse con gli Eleati l'apparente moltiplicità de' sensibili dall'idea pura, dicendo: « Nulla co-
» mincia ad essere di ciò che non è, e nulla di quel che
» è finisce d'essere; e se finisse, mai non riavrebbe
» l'esistenza. Ma dove andrebbe a perire, se non avvi
» luogo vuoto d'essere? E se quello che non è, venisse
» all'esistenza, d'onde verrebbe? e che? come si po-
» trebbe aumentare questo tutto, s'egli è tutto? » Ma pure, Empedocle tentò di esaminare la Fisica, o la legge

dell'apparenze. Anche la scuola d'Elea, come l'Ionia, trascurò la morale; e ad Empedocle bastò il precetto: *non fare il male*. Nè morale vera può darsi se tutto è apparenza.

Con le repubbliche popolari greche sbocciò la sofistica, già contenuta nelle scuole anteriori. Negarono i Sofisti ogni principio divino, ogni spirito, ogni verità. Gli Atomisti, segnatamente Leucippo e Democrito, dissero con gli Eleati: il vero è l'ente; ma s'appigliarono ad un'astrazione più conforme al senso, affermando che l'ente è lo spazio: chè nell'ordine delle cose materiali l'astrazione suprema è l'estensione. Democrito insegnò che lo spazio è immutabile (tanto è nel pensiero la necessità di un qualche assoluto), composto d'*atomi infiniti,* dalle cui infinite mutazioni vengono mondi infiniti. Il finito non si comprende da sè, e negato l'infinito, bisogna pur dare l'apparenza dell'infinito al finito: massima contraddizione, perchè l'infinito del finito è l'indefinito; nè l'indefinito sta senza due termini, cioè il finito, capace di svolgimento indefinito, e l'infinito, il cui infinito atto rende capace il finito di virtù indefinita. Pur conobbe Democrito che il moltiplice chiede l'uno; e però le unità son anche nella materia. L'anima gli parve un atomo *luminoso;* tanto la nozione metaforica d'un lume nell'anima è conforme alla coscienza; metafora che s'identificò da quel materialista con la realtà. Egli bensì distingueva il senso dal conoscimento di ragione, attribuendo co'Pitagorici le nozioni matematiche a questo, le sensibili apparenze a quello; ma poichè negò che vuoto e atomi si conoscano in sè ed impugnò l'efficacia delle prove, s'arguisce, che il divario tra ragione e sensi, confessato per evidenza de'fatti, è contro il suo sistema, che fa illusorie l'apparenze de'sensi, e oltre loro null'ammette di conoscibile, e però toglie ogni conoscimento. Questa è illazione perpetua del sensismo. Dal-

l' elatica contradizione de' sensibili con gl' intelligibili, e dell' apparente col reale, Protagora d' Abdera e Gorgia Leontino cavarono due conclusioni, diverse all' aspetto, identiche in sostanza; val a dire, poichè nulla conosciamo in sè, ma tutto è apparenza, arguiva il primo, che unica verità è il pensiero dell' uomo, come pensiero indipendente dalle cose, e i pensieri più opposti son veri del pari, e l' uomo è misura d' ogni verità; anzi ne scende, inferiva il secondo, che il pensiero dell' uomo è pensiero di nulla, e non ha verità, perchè o *nulla esiste, o s'esiste non può conoscersi, o se si consce, non può significarsi.* I sofisti adoperarono gli arguti sofismi di Zenone Eleatico, ch' egli usò a mostrare la fallacia de' sensi e dell' apparente, non già per un fine di dubbio assoluto; ma il *criticismo* non si ferma nè si può fermare, e conduce agli estremi.

IV. Sètte greche. — Socrate apparve in tempi di sciolta democrazia, e d' una Filosofia, che distruggeva ogni scienza; e mentre rimanevano da una parte le fisiche arbitrarie degli Ionj e degli Eleati, dall' altra i più negavano ogni verità ed ogni certezza. Demagoghi e scettici presumevan troppo della ragione umana: lo scetticismo preferisce l' autorità del proprio giudizio all' autorità del vero; e sott' umile apparenza, non è altro che orgoglio. Socrate s' accorse, che la ragione solitaria è monca, simile a colonna di tempio rovinato, a pianta fuor della terra e dell' aria. Egli penetrò alla radice del male, e tentò il rimedio col ristorare la Filosofia. Come? In due modi: col far persuasi gli uomini che noi da noi non sappiamo nulla, e che la sapienza sta nel sapere di non sapere; col mostrare poi che la ragione aiutata dalle tradizioni e da' dettami di senso comune, sorge alle verità universali, a conoscere Dio conoscendo noi stessi, a conoscere noi stessi conoscendo Dio. Il metodo socratico può recarsi a cinque precetti: muovere dall' esame

di sè per avvisare i confini della nostra intelligenza, e per trovare le ragioni di ciò che sappiamo: distinguere le nostre idee per salire agli universali: scendere poi da essi per acquistare scienza delle cose: aiutarsi con le tradizioni religiose, con la fede intima in Dio, con le massime di senso comune che contiene la verità, perchè il germe d' ogni scienza è in tutti: tra le verità di senso comune badare più alle morali, più lucide ed importanti. Il metodo di Socrate derivò, com'è chiaro, da un' onesta riflessione sulla nostra natura; ond'egli (secondo il criterio naturale) riconobbe la necessità di studiare le cose e l'idee, non ciascuna da sè sola, ma nell'ordine loro altresì; perchè non s' ottiene la scienza del vero in universale, se non meditiamo la nostra coscienza, ma non la coscienza solitaria e romita, sì nell'attinenze con la natura, con gli altri uomini e con Dio. Per Socrate dunque l' analisi preparò la sintesi, e da ciò che sappiamo di lui con più certezza apparisce, ch' e' giunse a queste verità: i particolari si riducono agli universali e ne dipendono; le cognizioni nostre dell' uomo, della natura e di Dio s' integrano reciprocamente; il vero sta nell' apprendere quest' ordinamento degli enti, la virtù nell' operare in conformità dell'ordine; tutto l'universo si regge con regola di ragione, perchè Dio è ragione essenziale; dalla ragione divina procedendo la nostra, ella naturalmente s' accorda con l' universo e con Dio. Questi principj sono belli e cristiani: ma la sapienza di Socrate non fu immune di gravi difetti. Al pieno conoscimento della verità s' attraversarono molte cagioni, segnatamente una vita, a quel che sembra, non pura (benchè molto men rea de' sozzi costumi d' allora), l' odio de' nemici, le guaste tradizioni religiose, gli errori popolari, l' abito comune dell'indagine e del dubbio, e il non sapersi spiccare, quant' occorre, dalle nozioni astratte per giudicare di Dio, sicchè quelle servano di via e di scernimento,

ma non di fermata e di confusione. Rileverò questi difetti principali: non aver trovato l'unità del vero, quantunque cercata con diligenza; essersi trattenuto più nella critica degli errori, che nel definire le somme verità; aver troppo adoperato l'ironia e modi dubitativi, tentazione al dubbio assoluto; non bene distinto la ragione divina dall'umana, onde il semipanteismo di Platone e d'Aristotile; non fissato le norme principali del bene, talchè Socrate propose a regola certa le leggi della città; piegato l'animo a superstizioni volgari, cercando accordarle con l'unità di Dio, come quando consigliò Xenofonte, prima di passar in Asia, di consultare Apollo. E tuttavia fu condannato per nemico agli Dei; giacchè (n'è prova *le Nuvole* d'Aristofane), la gente odiava coloro che raccoglievano la mente in sè e la ritraevano da'sensi.

Posta la Filosofia per questo cammino, il panteismo orientale ed italico non poteva più contentare. L'accurata osservazione di noi medesimi fa troppo bene discernere il corpo dallo spirito; poi, l'unità delle sostanze materiali e spirituali ripugna troppo a'giudizj spontanei del senso comune. Ma pure, quando si concepisce Dio un tutto col mondo, la confusione dell'idee non cessa mai affatto anzi ricresce; come si vede da Platone agli Stoici. Più stettero vicino a'metodi ed a'principj socratici Platone, Aristotile e Zenone; ma scendendo. Il primo applicò il metodo del suo maestro alle dottrine de'Pitagorici, d'Eraclito, e degli Eleati, e compose di ciò un tutto; presa da Socrate il secondo l'osservazione interna, procedette molto libero da ogni autorità, e si scostò di più dalla spiritualità primitiva; il terzo conservò l'idea socratica, che la parte morale è la più eccellente della Filosofia, ma in Fisica tornò quasi agl'Ionj, segnatamente ad Eraclito. Pose il primo la scienza nel salire alla misura immutabile de'giudizj e

delle cose, cioè alle idee eterne; il secondo, nella notizia de' primi principj, massime degli universali, ma gli universali non son altro per lui che nozioni logiche; il terzo nel possesso delle rappresentazioni, che sono sensibili trasformati dalla mente in concetti. Tutti e tre investigarono in Dio la *prima cagione* dell'essere, la *prima ragione* del conoscere, l'*ultimo fine* dell'operare; però, se questi filosofi rispett' alla scienza cristiana han del sofistico e del particolare, rispetto alla pagana si distinguono da' sofisti per unità e universalità di sistema.

Qual è la *causa prima?* Da' tre valentuomini si rispose; che bisogna salirvi per induzione, ma con questo divario; Platone disse, Dio non essere solamente oggetto di ragione, ma di fede altresì, e che da' particolari s'ascende agli universali astratti (la cui facoltà chiamò *dianoia*) indi agli universali divini (la cui facoltà chiamò *logismos*); Aristotile si fermò agli universali astratti, negò che Dio fosse oggetto di fede, e stabilì, che da' particolari per mezzo degli universali si può col ragionamento conoscere Dio; gli Stoici, a quanto sembra, dissero che la ragione dell' uomo giungendo alla categoria suprema dell'essere, *percepisce* in ogni cosa l'essenza, ch'è Dio. A quali conseguenze si giunse con tali metodi?

Platone considerò, le cose variabili partecipare una perfezione in maggior o minor grado, e che però vi ha l'essenza della perfezione, la quale non è più o meno, nè ora in un modo, ora in un altro, ma sempre compiuta ed immutabile. Così gli oggetti splendono di bellezza più o meno, e talora diventano deformi; i giudizj umani e i voleri partecipano in vario grado di verità, di bontà, di santità; le forme de' corpi diversificano nello spazio e nel tempo: ma tutto ci appresenta somiglianze e un archetipo comune. V'ha dunque, concludeva Platone, il permanente e l'universale, che si partecipa in guise molte, ma in sè e da sè è l'essenza di tutte le perfezioni

(οὐσία), è l'essere in sè, oggetto della ragione (τὸ ὄντως ὄν. Phaedr.) *Questo che* d'eterno e di permanente son le idee, gli archetipi universali, su cui vennero conformate le cose. Ma se gli oggetti rendono somiglianza di comuni esemplari, e se l'anima conosce gli uni e gli altri, v'ha da essere un principio comune degli oggetti e dell'anima; questo principio è l'essere in sè, è Dio, che formò le cose sul modello dell'idee (Phaedr. *De Rep.* VI; *De Leg.* III, Tenneman). Ma ch'è in sè l'ente, il quale per l'idee dà ordine, bellezza, bontà e verità alle cose? È la ragione o il pensiero per essenza, sempre uguale in sè stesso, bellezza e bene, su cui nessuna cosa può mai operare. (Paedr.) Platone dunque, come gli Eleati, vide l'identità del pensiero e dell'essere in Dio, ma non lo ridusse ad un'astrazione mera. Bensì par certo che non sapesse trascendere del tutto l'induzione; ma l'attinenza necessaria ch'è tra' concetti umani e le cose la trasportasse in Dio, com'Egli sia un che necessariamente correlativo al mondo; però vien chiamato da Platone *Idea* del bene. Ma l'idee, che servono a Dio d'esemplari, esistono in lui, o fuor di lui? Se ne disputa ab antico. Aristotile interpetrò, che il maestro suo ammetta l'idee separate; Alcinoo e Plutarco (secondo secolo dell'èra cristiana) interpetrano il contrario. Oggi 'l Martin sta con Aristotile; il Ritter ed il Gioberti co'Neoplatonici. L'interpetrazione di Alcinoo e di Plutarco per avventura si conformò alle dottrine nuove del Cristianesimo? Il Martin osserva, che Platone in più luoghi distingue l'idea del bene da Dio; nota il Ritter all'opposto, che in più luoghi e'nomina Dio l'idea del bene, affermando poi che il mondo, fatto a immagine dell'idee, è fatto a immagine di Dio. Come credere da un lato, che Platone, tendente all'unità filosofica, facesse dell'idee enti eterni separati da Dio? ma come credere dall'altro, che se Platone intendeva

nel modo cristiano l'idee, ne discorresse poi come d'enti operativi per virtù lor propria e divisa? Le sentenze si conciliano forse, dicendo: che Platone, seguace anche in ciò de' Pitagorici, mise in Dio l'essenza prima dell'entità, della ragione e del bene: essenza che si determina e distingue (senza partirsi) per ordine discensivo in enti intellettuali, sicchè tutti quest' enti, derivati da lui, sono eterni in lui o nell' essenza, benchè quant'alle loro determinazioni appariti nel tempo; e sono *realtà immanenti, idee, cagioni e leggi.* A mio giudizio la cosa non ammette dubbio; considerando che Platone chiamò eterne l'anima razionale del mondo e l'anima razionale dell'uomo; nominò talora *idee* (osserva lo stesso Ritter) anco l'anime nostre; concedè (osserva il Martin) all'idea del bene un'attività, non solo esemplare, ma efficiente; ed all'anima razionale attribuì l' ufficio di compiere la *somiglianza* del mondo con Dio. Così l'idee risiedono in Dio quant'all'essenza, si distinguono da Dio quant'alle determinazioni; e da Dio fin alla parte eterna o razionale dell'anima umana, corre una catena; perchè derivano da Dio immediatamente gli *universali eterni;* da loro, la *parte eterna* o intellettiva dell' anima mondiale; indi l' *anime razionali degli astri* o Dei; da essi l'*anime razionali umane;* e tutti questi enti son *idee,* e *cagioni mediane* fra Dio e le cose periture che non perirebbero se Dio le producesse. Allora s' intende il perchè dica Platone; Dio formar le sensibili cose per mezzo dell'idee; e l'idea essere il formale della materia. Vuol dire che tutto è pieno di ragione; perchè tutto è informato dall'intelletto cosmico, dagl'intelletti astratti, dagl'intelletti umani, e che tutte queste nature razionali operano secondo gli archetipi eterni da cui essi derivano e di cui partecipano essenzialmente, derivanti questi da Dio. Si repugnerà forse ad ammettere in quel sistema l'emanazione *formale* degli archetipi? ma per quel si-

stema la ragion eterna dell'anima universale e dell'anime nostre e d'ogni anima intellettiva emana pur da Dio; è una serie d'emanazioni. Inoltre par chiaro, che gli Alessandrini rinvenissero il fondamento delle loro emanazioni in Platone, sebbene n'esagerassero i concetti col panteismo orientale. Il Dio di Platone rassomiglia molto *alla monade di Pitagora;* essenza dell'essere e della ragione, che si determina in enti ed in ragioni eterne; e tal somiglianza spicca di più, e divien esplicativa d'un punto assai forte, cioè della dottrina di Platone sull'attinenze matematiche fra gli esemplari e gli oggetti sensibili; sul che non ripeterò il già detto. Ma fra Pitagora e Platone v'ha dissomiglianza, perchè se l'uno immedesimò lo spazio, il tempo e la materia con Dio, l'altro li distinse. Platone mise in Dio le determinazioni matematiche eterne dello spazio e del tempo puro, e dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, onde procede il divario conseguente delle copíe; ma dallo spazio e dal tempo puri e dalle relazioni metafisiche pure separò lo spazio, il tempo, la grandezza, e le forme del mondo contingente, per la dualità di Dio e della materia. E di fatto, prova nel *Timeo* che il corpo essendo un'imperfezione non può appartenere a Dio, ch'è perfetto; dottrina combattuta dagli Epicurei. (Cic., *De nat. Deor.,* II.)

Ch'è dunque il mondo? e che relazioni lo congiungono a Dio? Il mondo si tripartì da Platone in intelligenze, in anime, ed in corpi. L'intelligenze derivano immediatamente dall'essenza di Dio, perchè Dio è l'essenza d'ogni ragione, ed ogni ragione è eterna. L'anime poi ed i corpi consistono in una materia eterna; l'anime in una materia non corporale, attiva, divisibile solo da Dio; i corpi in una materia divisibile e passiva. L'essenza corporea contiene quattro generi necessarj, cioè gli elementi, simili alle *omeomerie* d'Anassagora; e que-

sta materia inerte viene rimescolata perpetuamente in un caos dall'anima, ch'essendo irrazionale, non può nulla ordinare. L'una e l'altra materia poi sono il contenuto d'un contenente eterno, inconcepibile per sè, indeterminato, simile all'indefinito del pitagorico Filolao e d'Eraclito, luogo di tutte le cose, materia prima informe, capace nella materia seconda (ch'è la corporea e l'animale) di ricevere ogni forma in virtù dell'idea. (Timeo, Martin.) Dio, *ragione senza corpo,* unì l'anima ch'è *senza corpo e senza ragione,* alla materia corporea, e fece il mondo con un'anima e con un corpo, alla qual anima congiunse l'*intelligenza eterna,* e ordinò che dall'anima mondiale si generasse tutte l'anime, e dal corpo mondiale tutti i corpi; e indi vennero gli astri, o Dei celesti, che fecero l'uomo con un *corpo,* con l'*anima,* e con l'*intelligenza,* e gli animali senza intelligenza. L'intelligenza è divina, eterna, indivisibilmente unita nell'essenza di Dio, benchè apparisca individuale nell'anime intelligenti. Così, l'*osservazione interna* conduceva Platone a distinguere il principio vitale e sensitivo dalla materia inerte, ambedue dall'intelletto; l'*induzione* poi generaleggiò questo concetto a tutte le cose. L'uomo, adunque, va composto d'un corpo, dell'anima ch'appetisce e che sente, e della ragione identica essenzialmente alla ragione cosmica, ch'è identica nell'essenza a quella di Dio; però la ragione sta nell'uomo, non con unione sostanziale, ma come governatrice, e a somiglianza del piloto nella nave. Il corpo e l'anima nel loro composto sono mortali, la ragione è immortale, perchè divina.

Aristotile procedè anche esso induttivamente, ma con maggior affetto per l'esperienza. Se Platone andò dalle specie partecipate agli archetipi eternali, Aristotile cominciò da' moti e dall'operazioni della natura, e, accorto ch'in ogni cosa è atto e potenza nè la potenza esce all'atto se non per impulso, concluse, che di causa

in causa bisogna pur salire ad una causa prima, non potenza ed atto, ma puro atto che muove ogni cosa, non mosso, eternamente; sostanza eterna, separata dalle sensibili cose, senza grandezza, impassibile, indivisibile (Arist., *Met.*, XIV, 7.). Anche il pensiero nostro va di potenza ad atto; e Dio deve perciò contenere il pensiero com' atto puro, che si possiede o comprende interamente, *pensiero del pensiero*. Inoltre, Dio non può essere pensato che per l' intendimento; ma ciò che può esser pensato dall'intendimento, è lo stesso che l'intendimento o lo spirito; dunque Dio è intendimento e spirito (*Met.*, XII, 7). E siccome nell' atto si manifesta la vita, così Dio ha vita in sè, eternamente in atto, impassibilmente beata; però Dio è bene a sè, ben essenziale. Qual è dunque la causa del mondo? Dio; non causa creatrice, sì ordinatrice, perchè la materia è come Dio eterna. (*Met*, cap. ultimo; Etic. a Nicom., X, 9.) Avvi di più (e qui è un grave peggioramento) Aristotile pel principio che *lo stesso opera sullo stesso*, posta la *diversità* tra Dio e la materia, negò che Egli possa operare sul mondo; nè si accorse che Dio può, avendo in sè le perfezioni d' ogni cosa senza i mancamenti. Come mai, dunque, Egli ordina il mondo e n' è l'atto puro che dalla potenza fa uscire le cose all' atto? Come causa finale, risponde Aristotile; perchè Dio essendo il bene, la natura ch'è piena di vita e *demoniaca*, vi tende, e, mossa la natura universale, poi le cagioni seconde si muovono di grado in grado l' une con l' altre. E qui si concilia chi attribuisce ad Aristotile la dottrina della Provvidenza, con chi lo nega. Quel filosofo fece Dio provvidente e ordinatore del mondo come *causa finale e universale*, ma gli tolse la provvidenza e la intelligenza delle cose particolari. Ch'è dunque il *mondo?* Aristotile, come Platone, distingueva l' intelligenze, l'anime, e la materia corporea; ma poi si levò a più astratta generalità, allorchè identificò, come dal suo

libro *Dell'anima* rileviamo l'*anima con la materia de' corpi.* Nella natura v'ha il passivo e l'attivo; l'attivo fa essere gli enti quel che sono, e il passivo corre da un contrario all'altro, senza che s' annulli 'l soggetto primo di queste mutazioni. Aristotile, per un'astrazione fatta reale, immaginò una materia prima informe, ch'è nulla da sè ma ch'è la possibilità di tutte le cose; le quali *vengano da nulla,* rispett'alla loro possibilità comune, ch'è la materia (*Phy.* III, 1). La materia dunque è la possibilità, che si trasforma in tutte le cose. Ma come si trasforma? Per una causa; dacchè ci vuole una causa pel passaggio della potenza all' atto. Affinchè una trasformazione accada, occorre un *soggetto* che si trasformi, causa *materiale,* non vera causa, ma condizione all' operare della Causa. Occorre poi un movimento, cioè un passaggio della potenza all' atto, d'un modo ad un altro, e dia così *forma,* essere nuovo alle cose; ed è la causa *formale,* intrinseca ma che si palesa in forme esteriori. La causa formale delle cose non opererebbe senz' una virtù di muoverle, e questa è la causa attiva o *motrice.* L' operazione od il moto fa supporre un fine; dunque v' è una causa *finale.* Qual è la prima causa? Non la materia, inerte e mera possibilità; la prima causa va cercata nell' altre cause; e sarà la finale, perchè ciò ch' è ultimo rispetto all' operazione, è primo rispetto a chi la produce: ma Dio è l' ultimo *fine;* dunque Dio è la causa prima, che però *informa* di sè l' ordine del mondo, e lo *muove,* in quanto è bene desiderato dalla natura che vi tende. La causa motrice e la finale, si riducono alla *formale,* perchè la motrice può movere all'atto cioè a forma nuova le cose, avendo in sè atto o forma; e la forma ch'ella produce è fine del moto.

Tutte le cose o son forma, o materia, o miste di forma e di materia. Dio è pura forma o puro atto; la materia prima è solo materia o mera potenza; le sostanze

tutte contingenti son forma e materia, cioè potenza ed atto. Le forme poi altre sono interiori, atto intimo che compone la sostanza; altre esteriori, e meri accidenti o manifestazioni di quelle. La materia, ch'è universale potenza, racchiude virtualmente ogni facoltà o *forza* d'operare (*Met.* X, 9; *Phys.* III, 1). Dio (entelechia, energia, atto primo, bene finale) sveglia l'atto virtuale della materia in genere; così d'atto in atto si producono tutte le forme (*Met.* IX, 8). Destatosi l'atto *universale* della materia, e' diviene principio intrinseco delle operazioni, o natura, ch'è vita o anima; però il mondo è ripieno di anima, è un ente che vive (*Phys.* VIII, 1). Dalla natura universale, si traggono in atto le cose per una serie di cagioni, per *gradi* moltiplici e diversi. Il più perfetto è la vita sensitiva; vien poi la vita del vegetabile che ha un proprio e interno principio d'operazione, ma non sente; grado iniziale o ultimo è ciò che non ha vita sua propria, ma partecipa solo alla vita generale. Il fondamento o materia di tutti gli enti è comune, comune il principio formale o natura; così tutto è identico essenzialmente, si trasformano tra loro gli elementi, anzi non v'ha che un elemento primo, v'ha un transito graduato e continuato dall'elemento alla pianta, dalla pianta all'animale, dall'animale all'uomo. (Vedi per esempio *Hist. Anim.*, VIII, 1.). L'anima consiste appunto in un atto o forma, che ha vita sua propria, oltre l'universale; ma inseparabile dalla materia, perchè si trae fuori dalla potenza di essa e n'è l'atto. (*Met.* XIII, 1.). Però Aristotile definì l'anima: atto d'un corpo organico, che ha in potenza la vita; e quindi stimò, l'anima vegetativa e sensitiva morisse col corpo. Ma l'anima dell'uomo? Aristotile distinse nell'uomo, il *corpo* organico, l'*anima* che n'è l'atto o forma, e l'*intelletto.* L'intelletto poi lo distinse in passivo ed in attivo. L'attivo è diviso dagli organi, *divino,* immortale, lume che rende intelligibili

le specie o forme dalle cose: *Necesse est igitur eum* qui omnia intelligit, esse non mixtum, sicut ait Anaxagoras, *ut superet, hoc autem est, ut cognoscat.* Quest' intelletto è immortale, perchè non è forma del corpo, ma n'è separato: *Separatus autem est solum hoc ipsum quod est, et hoc solum est immortale et æternum.* L' intelletto passivo appartiene all' anima, e riceve l' intellezione dall' intelletto attivo, cui va congiunto; ma perchè si congiunge anche agli organi, di cui l' anima è forma, però non può intendere senza immagini, ed è perituro, come l'anima stessa, in cui risiede (*De An.* I, 4; III, 5 e II, 1). L' intelletto passivo è individuale, l'altro è comune (Ib). Tal congiunzione particolare dell' intelletto divino con l' anima umana succede universalmente con la natura, che però è un démone (*De Div. per somm.*, 2). Per ultimo, eterna è la materia, eterna la causa finale che la muove; eterno quindi n' è l'effetto cioè il mondo.

In Aristotile, più assai che in Platone, si procede per identità di cose, tenuta solo la distinzione fra Dio e natura; identificati (quant' all' essenza) materia, anime sensitive, intelletto passivo. Dio, inoltre, benchè atto puro, è riguardato in relazione con la materia ch'è potenza. Infine, se Platone pensò che il mondo avesse ordinamento nel tempo benchè di materia eterna (*Timeo*), Aristotile insegnò l' eternità del mondo stesso, e così un più *necessario* ed essenziale legame con Dio, affievolendo sempre più il concetto dell' assoluto e della sua libera operazione.

Zenone mise il colmo all' errore, facendo il corpo unica sostanza od essenza, e negando l' incorporeo; distinse ne' corpi l'attivo ed il passivo; il passivo è la materia indeterminata, l' attivo è Dio nella materia: Giove e la natura universale sono un' unica cosa; l' annientamento consiste in ciò, che Giove fa rientrare in sè la materia (Diog. Laer., VII, 134). Quindi l'universo

un grande animale; l'anima è Dio, il corpo è la materia passiva; ma di nuovo, anima e materia universale animata, tutt' insieme è Dio. Qui il dualismo non par cessato interamente, ma vien espressa la nozione pagana, contenuta in ogni sistema degli antichi, che Dio e il mondo fann' un tutto; quindi, più che dualismo, il sistema stoico è un panteismo materiale, somigliante a quello di Capila e degl'Ionj.

Da tali premesse scende la teorica del *conoscere* e dell'*operare*. Secondo Platone, la *causa prima* è anco *ragion prima*, che genera l' idee eterne o archetipi universali, e, per una serie di generazioni inferiori e mediate, l' intelligenza del *demiurgo* ch' è anima del mondo, e l'intelligenze umane. Queste pertanto, come divine, sussistono da sè, e preesistono al corpo; preesistono nelle stelle, da cui, per colpa loro e pena, son fatte discendere ne' corpi; ove non intuiscono più l' idee eterne, ma se ne ricordano all' occasione del percepire i sensibili. È un mero simbolo? Non pare, perchè Platone dimostra a lungo la sua dottrina della reminiscenza contr'i sofisti, che negavano la possibilità della scienza dicendo: per sapere, bisogna prima sapere alcun che. Poi, ammessa la spiegazione del sistema platonico nel modo proposto, mi pare che tutto si chiarisca. L'intelligenze umane (la parte sensitiva nasce e muore) preesistono nelle stelle, cioè prossime agli Dei celesti, da cui derivano; e là intuiscono l'idee eterne, perchè gli Dei stessi sono archetipi formatori, come sappiamo, delle cose sottoposte, e perchè gli Dei derivano immediatamente dagli archetipi universali. Ivi gli spiriti nostri commettono un fallo, cioè un errore, perchè secondo Platone (come dirò), il peccato è ignoranza ed errore: e per lui, l' errore e il peccato stando nel preferire il transitorio all' immutabile, sembra che il peccato dell'intelligenza umana fosse un' inclinazione d' unirsi al corpo. Ciò risponde al pan-

teismo, per cui si scende giù giù dagli enti superiori ai sottoposti, e in quelli v'ha inclinazione a questi. Gli Dei congiungono allora l'intelligenze umane a'corpi, avendo da Dio l' ufficio di comporre le cose mortali. Congiunti, gl' intelletti dimenticano l'idee, perchè il senso impedisce l' intuizione degli oggetti eterni; ma restano sepolte nello spirito le loro vestigie; e poichè le cose son copie degli archetipi, così percependo le cose, l'intelletto li rammenta. Nè questi potevano cancellarsi del tutto entro di noi, perchè la ragione nostra pur è *divina*. Nondimeno, come Pitagora, Platone distingueva il conoscimento intimo di Dio dalla ragione umana che deriva da lui, identica a lui nell' essenza, diversa per la determinazione finita; però se il nostro conoscere ha del divino, non è divino. Anzi Platone dice espressamente, che Dio non si conosce in sè, ma nell' idee, nella verità, nel bello, in tutte le cose, che han Dio per causa (*Leg. X*). Nè *vediamo l'idee eterne, ma ce ne ricordiamo* per vestigj luminosi nell' anima; perchè la differenza tra la ragione divina, (λογος θεῖος) e la ragione umana, corre non meno tra'concetti di questa (ειδη) e l'idee eterne in sè (ειδη αυτα καθ᾽ αυτα). L'idee in sè sono archetipi (παράδειγματα), ma nozioni generali nell'uomo, copia di sè nelle cose (ὁμοιωματα). Però come Dio è l' ente in sè, noi ci formiamo il concetto supremo dell'essere, e indi abbiamo i due sommi principj d' identità e di contraddizione, i quali ci servono in ogni giudizio (Phaedr., *De Rep.* VI., *De Leg.* III.).

Aristotile poi, benchè ponga divino l'intelletto *agente*, nega qualunque idea innata; ed è consentaneo. Egli non crede ordinate per archetipi divini le cose, ma che la natura ordini tutto col tendere al divino, alla forma prima ch' è il bene. Sicchè l' intelletto attivo non ha idee, ma palesa la *forma, atto, specie, essenza, natura* delle cose percepita col senso; la palesa perchè divino,

e quindi è atto e forma *universale* che si specifica. L'intelletto si distingue dal senso; chè il senso ci dà esperienza del particolare; l'intelletto conosce la forma ch'è universale; universale, perchè partecipabile all'infinito; inoltre, l'intelletto per l'occasione de' sensi concepisce i principj sommi e necessarj, intrinseci alla natura della ragione. Preparazione e fondamento di scienza vuol essere l'induzione, il salire da'particolari all'universale; ma vera scienza è quella, che cava il particolare dal generale, come si vede nel sillogismo; e la vera scienza consiste nel dare il perchè o la causa o la ragione delle cose, e questo si fa per via del ragionamento. E il ragionamento solo ci fa concepire Dio, che a noi si nasconde, perchè noi, all' occasione dell' esperienza, intendiamo direttamente le forme naturali; ma non la forma prima, ch' è Dio.

Secondo gli Stoici, la ragione del conoscimento è Dio, perchè Dio è in tutte le cose, e la mente emana da Dio; e come Dio è in tutto, così tutto conosce; però la nostra intelligenza reca in sè prenozioni innate o divine. Ma se Dio è corporeo ed animale, la sua ragione consisterà in un percepire sensitivo; quindi 'l criterio della ragione nostra, ch'è divina, non in altro sta che nelle rappresentazioni sensibili.

La dottrina sulla *legge d' operare* ha molta bellezza in Platone, benchè guasta d' errori. Il bene si può considerare nel *sentimento ;* così rispetto a'piaceri puri che si hanno dal conoscere il vero, il bello, l' ordine delle cose, come rispetto a' piaceri dell' appetito corporeo. Questi non entrano nel bene, se non perchè giovano a conservazione del corpo; gli altri non sono il bene, ma ne son mezzo ed effetto. Il bene vero sta nel *conoscimento* della verità; perchè il bene in sè stesso è ciò *ch' è in sè stesso,* e l'essere è oggetto dell' intelligenza; però il sommo Ente, è sommo bene; bene sommo a noi il cono-

scerlo. Ma il sommo bene non si conosce direttamente; si cerca per mezzo della verità, della bellezza, delle proporzioni le quali appariscono nelle cose. Il bene adunque, (l'essere, la verità, Dio) forma oggetto del conoscimento, non d'un conoscimento ozioso, bensì d'un conoscimento pratico ch' è la *virtù;* e come la virtù sta nel conformarsi al bene ch'è Dio, così la virtù è imitazione di Dio. Tuttavia, dacchè Dio non può intuirsi ed è infinito, non possiamo farci simili a Dio, bensì analoghi (Theaet.). Se Dio manifestasi a noi per l'ordine del mondo, imiteremo Dio con ordinare i nostri atti secondo l' ordine di natura. La virtù ordinerà il conoscimento, e sarà *sapienza;* l'appetito concupiscibile, e sarà *temperanza;* l' irascibile, e sarà *fortezza;* tutte insieme le nostre facoltà, i cittadini nello Stato, gli uomini nella società generale, gli uomini tutti con Dio, e sarà *giustizia.* Quando l' uomo tende al *diverso* anzichè all' *immutabile,* allora fa *male* o *peccato* ch' è disordine. La parte mortale, non razionale dell' anima è incapace di vizio e di virtù; l' intellettiva, immortale e *divina* non può non amare il bene ch' è *Dio,* se lo conosce; dunque il male non deriva da *libera* volontà, sì da *errore;* e l'anime nostre passano in pena ne' corpi di *femmine* o d'animali finchè non purgate; ma ciò non è pena di peccato, sì purgazione d'errore; elle ritornano poi alle stelle, al loro principio, a Dio. Anch'Aristotile pose la virtù nell' effettuare il bene. In che sta il bene? Il bene primo è Dio, già lo vedemmo: dunque per Aristotile altresì la virtù è un riconoscimento di Dio; ma non lo dice espressamente, e la sua teorica morale ha più dell' astratto. Nella virtù operiamo *analogamente al sillogismo;* prima conosciamo il *bene in genere,* poi conosciamo *un bene in particolare,* quindi la ragione conclude, che dobbiamo operare quel bene. Ma daccapo, il bene sommo dell' operazione qual è? Risponde Aristotile, la *felicità,* che s'a-

cquista con le *virtù* della conoscenza e della volontà; e non consiste nel piacere, ma in un'*attività* perfetta. Ecco, mi pare, il suo concetto: per lui, come sappiamo, bene sommo è l'atto puro, ch'è fine della natura; e questa, desiderandolo, si sveglia, produce le forme, e *tende in eterno a convertirsi in atto puro* per somigliare Dio. Onde il bene perfetto o felicità, consiste nell'atto più perfetto possibile, ch'è virtù quando l'atto passa in abito. Bensì Aristotile tace di Dio come fine; perchè l'intelletto *attivo non ha idea nè determinazione personale, rimane identico a Dio;* la parte mortale dell'uomo va con la morte di forma in forma, perchè la *natura non si cura degl' individui, sì della specie.* Ecco il perchè Aristotile non istabilì l'immortalità dello spirito umano in alcun modo, nè parla di Dio com'ultimo fine. Dio è ultimo fine della natura universale, non dell'individuale; però Aristotile lo chiarisce nella metafisica non già nell'etica; e dal considerare più *il fine della specie che dell' individuo,* vien l'altra dottrina, che l'etica sia parte della politica. Dio è fine della virtù, non immediatamente, ma remotamente, in quanto la virtù asseconda il fine universale della natura. L'etica degli Stoici si riduce al precetto: *vivi secondo natura* o *secondo la retta ragione:* perchè Dio è la nostra intima natura, e la nostra ragione.

Questi son semi d'immortali verità, corrotti dal panteismo; onde il più o il meno d'indefinito, di relativo, d'astratto, d'impersonale nel concetto della divinità; la natura del mondo inventata per lo più a priori; l'unità dell'uomo sconosciuta, lo spirito di lui non immortale per sè, ma nell'essenza di Dio, la libertà umana o negata, o non diretta da un comando divino, da una legge morale assolutamente distinta da noi, ed a noi superiore; i premj e le pene dell'altra vita, o sconosciuti, o non bene determinati; indi ancora molte opinioni speciali, che io non posso annoverare; come l'inferiorità essen-

ziale della donna, la schiavitù lecita, leciti la vendetta, il concubinato, l'aborto.

In questa età molte sètte, derivate in parte da Socrate, o da' suoi scolari, furono del tutto sofistiche e cattive. Le conseguenze d' una filosofia pagana che non riconosce Dio creatore, son per tutto la negazione o dello intelletto, o del senso, o della certezza e della ragione naturale. I Cirenaici, maestro Aristippo, tennero il piacere che si goda di presente, unico e sommo bene; Egesia ne inferì, che siccome la vita ha pochi piaceri, così è meglio uccidersi. Da' Cinici si credè felicità la tranquillità dell'animo, vinti gli appetiti, e riducendo a poco i nostri desiderj; le scuole di Megara, d'Eretria, e d'Elide caddero nel dubbio. L' Epicureo negò Dio e l'immortalità, affermando unico bene il piacere, a cui non tien dietro il dolore; i Pirronisti negarono le possibilità del sapere; gli stessi successori di Platone fondarono l' Accademia nuova che trasse dall'indagine di lui e di Socrate i motivi del dubbio; Arcesilao insegnò, che *manca* ogni criterio anche *per sapere di non saper nulla* (quasichè ciò pure non sia un *affermare*); e Carneade, che quando pure la cognizione fosse vera, non potremmo accertarcene in alcun modo. Quindi gli scettici propriamente detti: Enesidemo formò dello scetticismo un *sistema* (vedi contraddizione) e negò le cause come l'Hume; gli *Empirici*, come Agrippa e Sesto, dissero, che bisogna stare a' soli fatti dell' esperienza, mancando la certezza razionale. Ecco la fine di tanto sapere! da una parte il popolo ingolfato nelle superstizioni, dall'altra i filosofi, che negano la verità, o essa ed il bene pongono ne'sensi.

V e VI. Sètte grecolatine e grecorientali. — Caduta in basso la Grecia pe' vizi del paganesimo e per la conquista romana, la sua Filosofia non alzò più il capo; solo un' infinità di sètte, prive d' unità fra loro ed in sè, nè conoscentisi bene reciprocamente, seguivano

semivive i principj de' lor vecchi maestri. Ma fuor di Grecia si fecero due tentativi per inalzare daccapo all'universalità ed all'unità la Filosofia, l'uno in Roma, l'altro in Oriente. La materia e la forma del filosofare, qua e là, vennero principalmente fornite dagli antichi sistemi greci; e la differenza stette in ciò, che in Roma e' si vollero accordare e correggere per via del senno latino, in Oriente si trassero ad unità col panteismo asiatico. Indi la Filosofia *grecolatina*, e la Filosofia *grecorientale*. Badisi per altro, che distinguere i tempi d'una scienza esattamente, non riesce; perchè, sorgendo scuole nuove, non si estinguono le conseguenze dell'antiche, nè in luoghi diversi e lontani aspettano di venire l'una dopo l'altra. La regola è che si guardi principalmente alla dipendenza logica de' sistemi, adattandovi più che si può le distinzioni del tempo; e si miri al carattere della *totalità*, per cui un sistema dà un ordine nuovo di concetti, anzichè derivare in tutto da un ordine anteriore. Così vien chiara la ragione *logica*, e *cronologica* in parte, col distinguere la Filosofia *grecolatina*, e la *grecorientale* dalle anteriori e fra loro. Dall'*anteriori*, perchè la romana fu comprensiva, e molto efficace su'filosofi posteriori, massime cristiani; all'incontro i sistemi greci che continuavano i pensieri antecedenti, ebbero natura particolare e sofistica, o badavano puramente all'interpetrazione de' loro dottori, com' i Peripatetici eruditi, Stasea, Cratippo, Xenarco, Niccola Damasceno, e Adrasto e Alessandro Afrodisei: la Filosofia grecorientale fu ecclettica e produsse, rispett' a' sistemi greci, un modo nuovo di speculare. Si distinguono *fra loro*, nell'intrinseco, e nel tempo: nell' *intrinseco* perchè la Filosofia romana temperò e accordò le scuole greche, non porgendo loro un' altra natura; la grecorientale poi le snaturò quasi del tutto: nel *tempo*, perchè i neoplatonici eruditi, come Didimo, Massimo di Tiro, Alcinoo e Plu-

tarco prepararono l'unione del sapere greco e dell'orientale, ma l' opera fu compiuta da Plotino e dagli Alessandrini nel terzo secolo dell'èra cristiana, quando il fiore della Filosofia romana era passato.

Si dice da taluno: mancò a'Romani *mente filosofica*. Da queste parole, come da moltissime odierne, non si ha un senso preciso. S'afferma la privazione d'ingegno a filosofare? Ma i giureconsulti romani dan prova in contrario; perchè la giurisprudenza, non mera ripetizione di leggi positive o d'aforismi, ma svolgimento di dottrine giuridiche, fa parte di Filosofia, così nella forma, perchè deriva da'concetti del diritto e del dovere, come nella materia, perchè li viene applicando agli atti umani. O s'afferma che i Romani ripeterono solo le dottrine de'Greci, senz'efficacia sulla Filosofia? Ma è noto, quanto valsero sulla scienza del diritto, in ogni popolo civile, le dottrine del gius romano. Chi dirà mai che i giureconsulti romani furono ripetitori e copiatori? Cicerone poi tenne cammino nuovo; e i libri di Sant'Agostino e de'Dottori bastano a chiarirci che il grand'oratore non meno potè sulla Filosofia cristiana di quel che Platone od Aristotile. S'afferma invece, che ne'Romani, prima per gli animi volti all'armi e contese intestine, poi per tirannidi e sventure, sempre per istituti più ordinati all'azione ch'alla speculazione, non si rese mai, quant'in Grecia, viva e comune la Filosofia? Ed è vero. Non entra nel mio disegno, che risguarda i punti principali della Filosofia, parlare di Scevola, di Gallo, di Balbo, di Servio Sulpizio, di Ofilio e Alfeno Varo, giureconsulti, i quali recarono nella scienza del giure la Filosofia stoica, *temperandola* (secondo il fare latino) dagli eccessi, e coordinandovi le tradizioni romane; onde il gran Leibnitz disse, non conoscere chi alla precisione ed evidenza de'geometri s'avvicinasse meglio de'giu-

reconsulti romani. Tra' Romani seguirono molti le dottrine stoiche, o l'epicuree; ma degli stoici, fuorchè i giureconsulti, nessuno aprì vie nuove, non Seneca stesso; degli epicurei, Lucrezio ripetè anch'egli Epicuro, e fu scuola sofistica. Per altro, Seneca tra' vizj di stile e di concetto addolcì molte asprezze della Filosofia stoica; soprattutto e' fa di Dio un ente spirituale, sapientissimo, pieno di vita, il qual abita entro di noi, e nel mondo; dovechè gli altri stoici davan a Dio natura corporea ed animale. Lucrezio stesso, benchè tristo il più nelle sentenze quant'egregio nel poetare, *corresse* e *temperò* la sua scuola col fare la natura un che d'animato e divino, differente dall'orrido materialismo degli Epicurei; poi col dare all'anima, oltre il calore e l'aria e l'alito, un altro elemento più nobile e *innominato*, ch'è l'anima dell'anima; infine con l'appresentare la morale epicurea dall'aspetto meno spiacente. Cicerone indica spesso, se parla di Epicuro e di Metrodoro, che gli epicurei romani non traevano a rigore le conseguenze da' loro principj, ma studiavano di cansarne la deformità. Sicchè la Filosofia grecolatina, pur ne' sofisti, mantenne per propria qualità l'assennatezza pratica e l'accordo col senso comune. Ma Cicerone va segnalato com'istitutore di nuova filosofia; egli con metodo *comprensivo* ne cercò la *totalità;* sicchè meritamente si pone a capo d'un'età nuova.

Cicerone non va giudicato, parmi, come si giudica oggi un libro di Filosofia, dal canto *della novità nel sistema;* perchè il filosofo cristiano, più che l'invenzione del nuovo, cerca il vero, e s'affligge dell'invenzioni ambiziose ma false. Il sistema *inventato* è sempre falso; il sistema vero, prima è manifestato da Dio all'uomo con la parola e nella coscienza; e poi è raccolto dal filosofo, che lo svolge perenne; lo svolgimento è la sola e legittima novità. Il valentuomo latino aborrì dalle

teoriche inventate, e *radunò il certo;* ecco i suo meriti nella Filosofia. Se non evitò gravi errori, nè scoperse tutte le verità necessarie e possibili anch'a'Pagani (come dice San Paolo), parte fu colpa de'tempi sinistri che rovinavano in peggio, così nel sapere, come nella vita pubblica e privata. Cicerone tentò ristorare la scienza e la vita con la Filosofia e con l'opere; e riuscì meglio compiuto degli altri filosofi, da'quali si reputò (egli ne riprese Platone) che il filosofo non deve badare a'civili negozj. Se non parve ben chiaro e risoluto ne'disegni, pongasi mente, che salvare la Repubblica fu impresa onesta e gloriosa, ma non possibile, attraversata da passioni e da istituzioni invecchiate: reggere diritto il timone fra tante incertezze era più sovrumano, che umano; e gli ambiziosi procedevano spediti, perchè col vento in poppa. Così una tal quale incertezza si fa scorgere nelle dottrine di lui: qual meraviglia? si scorge in Socrate ed in Platone: e tanto più aveva da mostrarsi, quanto più il gentilesimo scadeva, e molti tentativi di scienza erano falliti. La Filosofia diventò una confusione; Accademici, che la più nobile scuola dell'antichità volgevano a negare ogni criterio, ammettendo una maggiore o minore verosimiglianza; scuole socratiche cadute nell'idealismo; Peripatetici irretiti nel senso e nella materia; Stoici di orgogliosa rigidità; Epicurei neganti la magnanimità delle virtù; ecco presso a poco le condizioni della Filosofia d'allora.

Cicerone s'accorse di tanta miseria, però gli escivano di bocca le sentenze dolorose: *quanti i cervelli, tanti i giudizj; nè v' ha errore, che qualche filosofo non abbia proferito.* Ma non gli cadde di stima la Filosofia, ch'e' celebrava procurando di renderla familiare a'Romani; e tal fiducia nel sapere, serbata da uomo non dommatico, nè ignaro dell'assurdità di tanti sistemi, va considerata da chi giudica Cicerone,

per non ischierarlo tra gli Accademici nuovi, o tra gli Scettici. La Filosofia non deve bandirsi, pensava egli, perchè *siam tratti da natura al desiderio di conoscere e di sapere* (*De off.*); ma la scienza non istà nel diverso e nel mutabile dell'opinioni, in qualcosa bensì d'uno e d'immutabile. Chi vuol conseguire la sapienza delle cose umane e divine e delle cagioni loro, guardi da un canto alla nota dell'unità e dell'universalità; rigetti dall'altro le dottrine opposte a quella *nota*, e vada cauto nell'affermare ciò, che sebbene non opposto, pure non v'ha chiara conformità, ed ha sempre dell'ipotesi e dell'opinione. Alla Filosofia occorrono *due punti massimi*, il *giudizio o criterio del vero*, e *il fine de'beni o bene ultimo* (*Accad.* II. 9.); in ambedue si stimi accertato solamente quel ch'abbia carattere d'universale. E dove mai si trova tal segno d'universalità? Ne'giudizj che ci vengono dalla natura; perchè com'il diverso sta nell'opinioni finte dagli uomini, così l'uno sta in ciò ch'è spontaneo e non inventato. Poichè la natura è comune a tutti, l'universalità si manifesta ne' giudizj di senso comune e nelle dottrine più antiche, dove i filosofi vanno d'accordo. Chi sia pratico di Cicerone non dirà che gli attribuisco un'opinione mia. Egli adopera spesso, e più contro gli Epicurei, l'argomento di senso comune. E qual ragione v'arreca? In ogni materia il consenso delle genti va reputato *legge di natura*: *Omni in re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est* (*Tusc.*). Egli non meno frequentemente usa l'autorità degli antichi. Per qual ragione? Gli artificj dell'opinioni cancella il tempo, ma conferma i *giudizj della natura*: *Opinionum enim commenta delet dies, naturæ iudicia confirmat.* (*De Nat. Deor.*) Rispett'al consenso de'filosofi, Cicerone fa vedere spesso, ch'Aristotile, Platone e gli Stoici più differiscono in parole che in sostanza; per

esempio, allorchè lo stoico negò nome di bene a ciò che non fosse virtù, e tuttavia molte cose chiamò gioconde (ληπτον). Notai altrove le difficoltà nell'uso di questi criterj, mancando la Rivelazione ch' è schietta universalità del vero; e Cicerone sentiva il bisogno d' autorità divina, perchè cita gli antichi come più accosti alle divine origini *(Tusc.)*. Il metodo comprensivo di Cicerone non fu dunque un eclettismo, nè senz' attività d' ordinamento, ma ebbe a criterio i giudizj spontanei della natura. Qui Cicerone s'accompagnò a Socrate, a Platone, ad Aristotile, agli Stoici, ma più ritenuto nell'invenzione di sistemi: deliberatamente, come si vede da un capo all' altro de' suoi libri. Diremo ciò un difetto, o maniera nuova e sobria di filosofare, molto simile alla cristiana?

Indi si chiarisce la parte critica o negativa, e la dommatica o positiva di Cicerone; giacch' egli ebbe queste due parti. Il vizio de' maggiori filosofi antichi non fu già negare Dio, il mondo e l'uomo, o cercare fuor di Dio la causa, la ragione, il fine di tutto; ma veniva il guaio nel determinare queste verità. Ora Cicerone serbò la verità di quell'attinenze tra l' uomo, il mondo e Dio; ma, sceso a definirle, mostra i dubbj accademici su' varj sistemi e s' astiene per lo più da cercare di suo migliori sentenze, o quando le prepone, lo fa con esitanza e dandosi nome d' opinatore; *magnus opinator*. E perchè ciò? Perchè i naturali giudizj, e il consenso de' popoli e de' filosofi, mancando la Rivelazione, gli davano un qualche lume in genere, ma non l' assistevano nel ben diffinire le principali verità, problemi allora, oggi teoremi; del suo privato giudizio poi dubitava egli non poco, esperto della fallacia di tanti sistemi. Ecco il perchè, se discorra in genere l'esistenza, sapienza e potenza di Dio, la contingenza del mondo, la nobiltà dell'uomo, la distinzione del-

l'anima dal corpo, la legge naturale eterna, la virtù, i nostri doveri, e specie l'umana libertà, Cicerone non mostra mai dubbio, è perspicuo ne'concetti, nobile e facondo nel dire, e gli Epicurei combatte acremente; ma, venuto a'particolari sulla natura di Dio e sull'attinenze di Lui col mondo, si confessa incerto, dà i proprj giudizj non per veri, ma per verosimili. Non istà dunque che Cicerone in logica e metafisica fosse accademico, stoico in morale: propone l'accademica verisimiglianza ne' quesiti speciali, dommatico e sicuro ne' veri universali; nè stoico è del tutto in morale, chè protesta negli *Officj* di non seguire servilmente nessuno, e combatte l'esagerazioni stoiche, o tenta di accordarle con gli altri e col criterio de' naturali giudizj, cardine suo. Del metodo porg'esempio il libro *De natura Deorum.* Vi disputa un Accademico, un Epicureo, uno Stoico; l'Epicureo si combatte dallo Stoico, questo dall'Accademico. L'Accademico nega forse la divinità? No; anzi afferma che dalla Filosofia va escluso qualunqu'errore contrario agli Dei, perchè di loro vuol parlarsi degnamente; su'quali, aggiunge l'Accademico, ho pur io *quel ch' io ne pensi, ma non come te.* Confuta il Dio animale degli Stoici; e conclude: Ciò dissi, non perchè neghi la divinità, ma per mostrare quant'ella sia oscura e malagevole. Cicerone, che nel dialogo *si tiene da parte*, esclama: la disputa di Cotta accademico sembrò a Vellejo epicureo *più vera,* quella di Balbo stoico contro l'Accademico Cotta sembrò a me più verosimile. Dunque Cicerone mostra come gli Accademici dubitanti piacessero agli Epicurei ch'egli chiamò altrove plebei filosofi e tiene dallo stoico anzichè dall'Epicureo; pure quando si venne a fissare la natura divina, Cicerone non ebbe che verosimiglianze. Ma questo era il misero stato de'Pagani, dotti e indòtti: ed è sapienza in Cicerone averlo riconosciuto.

I luoghi più belli ed eloquenti di lui son forse dov'e'parla d'una legge naturale, superiore alle leggi positive; nel conformarsi alla quale sta la virtù, bella e lodevole per sè, non per l'utile; quantunque nel praticarla si trovi finalmente l'utilità certa ed universale. Quella legge, *secondo la sentenza de' sapienti,* non fu inventata dagli uomini, è una sapienza eterna che regge il mondo (*De Leg.*, II., 4): è la retta ragione di comandare e di proibire, e chi la ignora è ingiusto, o ch'ella sia scritta, o no. Tolta la legge di natura, si toglie ogni virtù all'uomo, ogni autorità alla legge civile. Nascono le virtù *dall'esser noi propensi naturalmente ad amare gli uomini; e questo è fondamento del giure.* Senza legge di natura, non solo s'annienta *l'ossequio* verso gli uomini, ma ogni religione altresì; la quale non va serbata *per timore, ma pel congiungimento ch'è tra l'uomo e Dio.* Vedete come s'apponga chi mette Cicerone fra gli *utilitari socialisti;* quasi e'dimentichi l'autorità intrinseca del giusto, e gli obblighi religiosi. Insomma, Cicerone sulla causa prima e sull'uomo tenne in *Fisica* l'opinioni più chiaramente fornite dal senso comune e da'giudizj naturali; in *Dialettica,* mosse da loro, e adoperò le verità universali di Platone, conformi a que'giudizj, il metodo induttivo di lui unendo al deduttivo d'Aristotile; in *Morale* s'attenne agli stoici, perch'essi la derivavano dalle *prenozioni* naturali, ma li correggeva negli eccessi, ed a correggerli adoperò il senso comune e il confronto con gli altri filosofi. In tutto ciò è molta unità e universalità quant'alla materia e quant'alla forma del filosofare. Da' giudizj temperati derivò in lui chiarezza e precisione, di che mancano spesso, per comune sentimento, Platone ed Aristotile; metodo non secco alla peripatetica, non troppo minuzioso alla socratica; stile filosofico, tanto semplice insieme ed ornato, ch'è una meraviglia. Nè io metto Cicerone sopra i Greci: no, egli

imparava da essi; affermo ch'ebbe pregj suoi proprj e grandi. Noterò, che i limiti sì stretti della sua ontologia dan segno, come più e più s'ecclissasse ogni verità nel Gentilesimo.

In un'altra parte dell'impero, la mescolanza de'Greci con l'Oriente produceva la filosofia grecorientale; che non moderò le speculazioni greche, come facevano i Romani, anzi le recò agli eccessi e le snaturò. La scienza orientale dava nel misticismo e nel panteismo; la greca ben poco ebbe del mistico, perchè vi s' opponeva l' osservazione socratica, e la dualità di Dio e del mondo. La scuola d' Alessandria volle comporre le scuole greche tra loro, e queste, segnatamente la platonica, con le dottrine orientali. Già, com'accennai, i neoplatonici venivan preparando questa trasformazione: e con loro i neopitagorici d' Oriente, tornati con Quinto Sesto e con Apollonio Tianeo alle tradizioni di Pitagora. Tra' primi, Filone ebreo molto conferì a spianare il nuovo cammino, ed è notevole ch'egli, volendo accoppiare Platone e Mosè, cadeva nell' emanatismo: da Dio, secondo lui, emana il *logos* o verbo, che n'è l'immagine; archetipo universale, da cui emanano l' intelligenze giù giù per gradi fin all' umana, e tutte le cose. Fors' anche influì negli Alessandrini il panteismo della Kabbala, sparso tra gli Ebrei e per loro tra gli Orientali avanti'l primo secolo dell'Era Cristiana (Frank); tanto più, che oltre l' emanatismo, contiene su' numeri e sulle parole la teorica de' Cinesi e degl'Indiani, riprodotta dagli Alessandrini. Comunque, questi ridussero in corpo di dottrina l' accozzamento de' sistemi; ma l' efficacia sull' età posteriori della filosofia derivò da tutte l'accennate sètte grecorientali. Non si dimentichi d' ora innanzi, che il Cristianesimo già v' è e si dilata pel mondo, talchè l' opinioni alessandrine, anco pel fine di combatterlo, ne sono informate. Non parlerò d' Ammonio Sacca, fondatore della scuola

d' Alessandria, e di dottrine poco note. Plotino ebbe da un lato l'intuizioni orientali ed il panteismo, dall' altro la dialettica e la fisica de'Greci; e in mezzo a questi termini la tradizione pitagorica, quasi passaggio dall'uno all' altro. Egli cercò un punto d'unione, dove la scienza comprendesse in unità l' accademia, il peripato, e la sapienza che i *figliuoli d' oriente*, come dice il Zohar della Kabbala, *possiedono dopo i primi giorni*. Quel punto gli parve l' *estasi* o visione soprarrazionale di Dio. Onde, benchè agli Alessandrini non si possa negare il tentativo dell' *unità* e dell' *universalità*, pure la soluzione del problema venne cercata da essi nel *misticismo*, però fuori della scienza razionale o della Filosofia. Inoltre il *misticismo* che, credendo possibile naturalmente quaggiù la visione sovrammondana, pone la verità solo in essa, reca con sè lo *scetticismo*; quindi le dottrine socratiche fondate sulla fiducia d'una scienza *razionale*, non potevano unirsi bene con l' intuizioni orientali; e la filosofia di Alessandria dovè parere un ecclettismo a pezzi, di natura e colore contrarj. Se Cicerone accordò le dottrine greche, movendo dalla spontaneità razionale, fonte comune d' ogni vera dottrina, gli Alessandrini no, perchè rifuggirono al misticismo, che trascende la natura e termina in sogni. Più, se Cicerone non mostrò verità nuove, quant'al soggetto della Filosofia, insegnò pure un metodo nuovo a'Pagani, utilissimo se i tempi fossero stati opportuni, d'astenersi cioè da opinioni ipotetiche, se manchino *dati sicuri* per isciogliere le questioni; ma gli Alessandrini recarono altresì l' ipotesi greche, già molto singolari, al colmo delle orientali, però non fruttarono bene alla scienza, e si ridussero al nulla. Dunque la detta scuola, benchè migliore de'sofisti, venuti nel fine dell'altra età, è nuovo scadimento della filosofia pagana.

Ecco la tentata conciliazione. Si distinsero due procedimenti di scienza, l' uno che va fin a Dio, l'altro che

passa in Dio. Questo secondo dà la scienza vera e suprema. Nel primo si prendono le norme di Platone e d'Aristotile, i quali fin ad un certo segno van d'accordo; cioè, da' particolari s'ascende agli universali con l'induzione, e s'adopera il sillogismo ritornando da questi a quelli. Platone va più oltre, cioè agli universali divini; e questi s'ammettono pure dagli Alessandrini per la *reminiscenza.* Platone non uscì da essi; ma bisogna uscirne per correre a Dio; e s'ottiene con l'estasi, che ci mette in possesso della scienza. La metafisica cade sul possesso della *scienza,* su *Dio,* sul *mondo;* la scienza si chiarisce con l'*estasi,* Dio con la *Trinità d'emanazioni,* il mondo *con una successione de' emanazioni inferiori* sino all'ultimo grado dell'essere (Simon). Plotino afferma, che Dio produce non i soli fenomeni, nè il solo moto, sì ancora la sostanza dell'essere; ma per *generazione,* chè natura del perfetto è generare. Ch'è Dio, primo principio? L'induzione pagana che confonde l'astrazioni con la realtà, menò gli Eleatici e gl'Idealisti orientali all'Uno astratto, all'essere ideale, all'idea più astratta o indefinita, ponendo in essa il principio di tutto. Ma poichè nell'idea, *in quanto essa è,* pur si trova l'essere, l'estremo dell'astrarre finì a maggiore astrazione, a concepire l'idea prima com'un *non essere,* fonte d'ogni esistenza. Di tale stranezza logica dann'esempio i Buddisti, qualche frammento degli Eleatici, i Kabbalisti, e finalmente l'Hegel. Dagli Alessandrini s'immaginò Dio precisamente così. L'Uno astrattissimo, dice Plotino, generò l'intelligenza; l'intelligenza generò l'anima del mondo o demiurgo; il demiurgo generò la serie degli enti sin all'infimo grado ch'è la materia prima. La scala delle cose da noi a Dio è un ordine di démoni, di Dei, d'ipostasi divine; indi la comunicazione nostra con Dio, in quanto comunichiamo con l'intelligenze mediane; e ciò si fa con la teurgia o magia. Unica è

l' *anima* che vive in tutte l'anime, com' unica è l'anima che avviva tutt' il corpo; il *mondo,* ordine compiuto di emanazioni divine, è l'unico possibile e perfetto; *Dio,* la cui necessaria natura è l'emanare, nel creare è libero non da necessità, ma solo da coazione: e come noi siamo nell' essenza dell' anima universale, e l' anima è nell' essenza divina, così noi manchiamo di libertà. Porfirio stette a Plotino, ma introdusse la dottrina degli Dei malefici, non discesa da lui, accattata bensì da' sistemi orientali per ispiegare forse i demòni della teologia cristiana. Giamblico poi tolse all' opinioni alessandrine ogni qualità scientifica, poichè negando l'estasi, le ridusse ad infiniti precetti d' arte magica. Dopo Giamblico la scuola fu dispersa dagl' imperatori cristiani; ma Giuliano l'apostata la richiamò, ed ella rifiorì nella scuola d'Atene dopo la fine del secolo quarto, segnatamente per opera di Proclo, il quale non seppe far altro col suo vivissimo ingegno, che inventare una moltitudine di triadi emanate l'une dall' altre, quanto mai tenebrose a capirsi, perchè arbitrarie. Giova notare, che fra gli Alessandrini la logica e in parte la metafisica, si fece aristotelica sempre più; e spiegasi, parmi, con due ragioni: prima l'altezza delle dottrine platoniche molto differisce dal buio mistico; seconda, disusati gli animi pel misticismo da vere e profonde contemplazioni, meglio della dialettica di Platone s' addisse una logica, come quella d' Aristotile, divisa da principj metafisici e posta in precetti fissi. Ma quel fatto medesimo insegna quanto vi fosse di scucito e disordinato nella filosofia grecorientale. Porfirio che scrisse l' *Isagoge,* già più che del platonico aveva dell' aristotelico; vi si tennero anche più Massimo istitutore di Giuliano, Proclo, e poi Damascio; nel *sesto* secolo i commentatori Temistio, Siriano, David Armeno, Simplicio, e Giovanni Filopone, son quasi del tutto

peripatetici. La scuola d'Atene si sciolse per un decreto di Giustiniano.

Negli Alessandrini ha due tendenze opposte; contraddire il Cristianesimo; imitarlo e spiegarlo alla pagana. Quant'all'imitazioni, si prese (per esempio) l'idea dell'infinito nel senso de' Cristiani; all'incontro degli altri filosofi, da'quali, fuorchè cenni oscuri di Melisso eleatico da Samo, s'aveva l'infinito per indefinito. Ma queste imitazioni non tornavano al dosso de' pagani, perchè la loro *Unità prima* era veramente indefinita. L'opposizione degli Alessandrini al Cristianesimo si spiega per la guerra dell' errore contro la verità, del male contr' il bene, dell'orgoglio contro Dio. Alla superbia de' Pagani d' ogni tempo *due cose* repugnano sopratutto; prima, il *domma di creazione;* perchè la ragione invanita di sè, o nega volentieri Dio che le sta tanto di sopra, o s'identifica più volentieri con Lui; seconda, la sapienza cristiana, mentre accoglie per sua ogni verità, *non fa mai pace con l' errore*, e questa sapiente e vereconda separazione offende i gonfj di sè, che vogliono insegnare a tutt'il mondo. Si danno cagioni secondarie, ma nessuna porge il filo da spiegare le sètte e la nimicizia loro, se non iscandagliamo il cuore dell' uomo, perchè la rettitudine corre al vero, l'errore *ostinato* germina da corruzione. Fin d' allora sorse il combattimento perenne della *scienza pagana contro la scienza cristiana, dell'arte pagana contro l'arte cristiana, della vita pagana contro la vita cristiana.* Nel Gentilesimo vi fu del vero, del bello e del buono; il Cristianesimo li prende, perchè Dio è ogni verità, ogni bellezza, ogni bontà: ma il senso contro l' intelletto, l'intelletto contro la Fede, l'intelletto contro sè stesso, ciò non può entrare nella *scienza cristiana:* non può mettersi dentro *all'arte cristiana* il mito pagano ch'è menzogna ed errore, nè la sensualità, o l'ammirazione

della forza e dell'astuzia: nè può confarsi alla *vita cristiana* privata e pubblica il dispregio de' poveri e dei deboli, la potenza dello Stato contro la giustizia, i re indïati, il diritto senza dovere così ne' piccoli come ne' grandi, la vendetta, la voluttà, od una virtù senza Dio e che basti a sè stessa: tutto ciò, quand'apparisce fra noi, è Gentilesimo che ributta i polloni, è pagano, non cristiano. Ecco il perchè, sin d'allora, Giuliano l'Apostata prepose *Platone a' Padri, Omero a' Profeti, le glorie sanguinose di Roma alla pacifica dell'Evangelo.* E sì che Gesù Cristo e i Padri non escludono le verità di Platone, perchè il Verbo di Dio illumina ogni uomo; e sì che i Profeti non escludono le bellezze d'Omero perchè il bello vien dall'arte ch'imita la bella natura, e la natura è figliuola di Dio; e sì che l'Evangelo non distrugge la vera grandezza degli Stati, perchè ogni vera grandezza s'edifica sulla virtù, ed ogni virtù procede dalla legge che comanda l'amore di Dio e del prossimo a tutti ed in tutto. E subito si manifesta il danno se i Cristiani filosofeggino ne'modi pagani, perchè gli eretici d'allora, gnostici, manichei, ariani, sabelliani o professarono il panteismo, o ne furono intinti; e l'applicarono a' dommi, tentando spiegarli con esso. Ciò s'imita oggidì.

VII. Sètte orientaleuropee. — Nello stesso tempo (sesto secolo) che gli ultimi Alessandrini della scuola d'Atene si davano in tutto ad Aristotile, cercando amicarlo possibilmente con Platone, tentavasi ciò con molto valore in Italia, segnatamente da Cassiodoro e da Boezio; che recò nel suo libro delle *Consolazioni* quell'armonia tra le speculazioni metafisiche e gli affetti, tra il filosofare severo e l'ardore del poetare, la quale palesò sempre freschezza e gioventù d'ingegno, ignote agli altri filosofi di quest' età. Cassiodoro precedendo di tre secoli le scuole istituite da Carlo Magno, mosse

Teodorico ad istituirne in Italia. Dalla logica d' Aristotile nacque la Teologia e Filosofia scolastica; non fa perciò meraviglia, se i primordj non ne sono ben determinati; perchè si propagò giù giù nel medio evo l'amore del Peripato dall'ultime tendenze alessandrine. Noi Italiani possiamo datare la scolastica da Boezio e dalle scuole di Cassiodoro, il quale anzi scrisse *De septem disciplinis*, com' apparecchio a studiare la Santa Scrittura. Nell'Irlanda e Inghilterra si può dire già sorta la scolastica fin dal settimo secolo col Beda, da cui prese moltissimo Alcuino. Si rammenta come fondatore della Filosofia e Teologia scolastica San Giovanni Damasceno, che nell'ottavo secolo scrisse un compendio di Teologia col titolo: *De fide orthodoxa;* adoperando in essa la Filosofia d'Aristostile, particolarmente la logica. Il vero sembra pur questo: che la scolastica si venne preparando dal fine della scuola d'Atene e dagli ultimi eclettici d'Italia; e crebbe più vigorosa e generale nell' impero di Carlo Magno. Ciò credei necessario a spiegare le cause di quest' età; specie della Filosofia orientaleuropea, che con aspetti diversi durò fin al Cartesio.

In ogni tempo dell' èra volgare due sono le cause principali che risorga la Filosofia pagana; una interiore, l' altra esteriore; sta l' *interiore* nelle passioni dell'uomo, le quali come produssero la Paganìa, così la rinnovano nella Cristianità; l' *esteriore* nelle tradizioni della Filosofia pagana propriamente detta, che attira, più della cristiana *umile* e *pura*, i superbi e i sensuali. Ne' principj del medio evo non mancò (nè manca mai) superbia e sensualità, accesissime anzi perchè la barbarie le fomenta, non le distrugge; nè mancarono, fatta ragione de' tempi, le tradizioni pagane, perchè il libro apocrifo attribuito a Dionigi Areopagita, ma scritto, come variamente credesi, nel terzo o

quarto o sesto secolo, introduceva ne' dommi cristiani la dottrina platonica dell'idee separate (D. Thoma, S. T. Pars. 4, qu. 84 a 5) e un' orientale misticità. Si ebbe dagli Scolastici antichi 'l Timeo ed il Fedone, e il Commentario di Calcidio sul Timeo; e Calcidio pure insegnò l'idee separate da Dio. S' ebbe ancora il *Commentario sul sogno di Scipione*, e i *Saturnali* dell' eclettico Macrobio, che palesò agli Scolastici l'opinioni antiche; e si diffuse poi la lettura dell'*Isagage* di Porfirio tradotta da Boezio, dov'è la tesi se i generi e le specie sieno sussistenti o meri concetti, abbian corpo o no, esistano negli oggetti o ne sien distinti, tesi ch'è pregna di panteismo e che originò le sètte de' Reali, de'Nominali e de'Concettuali. La causa che più d'ogni altra generò nel Cristianesimo dottrine pagane fu l'araba Filosofia, nata in Oriente con Alkendi nel *nono* secolo, propagata fra noi nel secolo *decimoterzo* per opera singolarmente (notisi questo) d'Ebrei spagnuoli, istituiti alla scuola di Moisè Maimonide. Or bene, la Filosofia degli Arabi è una sètta grecorientale, che poi si sparse in Occidente; perchè leggendo essi le traduzioni sirie d'Aristotile, ne mescolaron l' opinioni con l'alessandrine e con quelle de'sofi indiani naturate in Persia, ove l'Arabo le apprese a tempo de'conquistatori abassidi. Inoltre, il libro *De Causis* venne alle mani di tutti e l'apocrifa teologia d'Aristotile, ambedue d'origine oscura, ma che contengono l'emanatismo, e paiono passaggio della scuola alessandrina a quella degli Arabi (Renan, Hauréau). Insomma la Filosofia pagana di quest'età, dagli ultimi Alessandrini al Cartesio, può chiamarsi *orientaleuropea*, perchè sta nel confondere le greche con le dottrine orientali e nel divenir poi la falsa Scolastica, che si propagò per l'Europa e si trasformò poi nel misticismo d'Alessandria e finalmente in un panteismo che vecchio e pagano com'era,

si presumeva nuovo e cristiano. Ne' diversi aspetti di tali sètte avverasi sempre il combattimento della ragione contro Dio col *panteismo* e *razionalismo*, del senso contro la ragione col *sensismo* e *materialismo*, della ragione contro sè stessa con lo *scetticismo* e *misticismo*.

Al nono secolo Scoto Erigena dava un sistema di emanazioni a mo' dei Neoplatonici e Gnostici nel suo libro *De divisione naturæ;* distinguendo nella natura quattro forme: natura che crea e non è creata o Dio; natura che è creata e crea, Verbo o ragione; natura ch'è creata e non crea, mondo sensibile; natura che non è creata nè crea, identità finale di Dio e del mondo. Però Erigena, seguendo il Timeo, faceva del mondo un grand' animale. La detta opera fu condannata solennemente dalla Chiesa. E presto nacquero le due sètte de' Reali e de' Nominali, la cui diversità è quella tra chi finge un' unica sostanza, e chi stando a' sensi, nega ogni universalità di relazioni e d'idee. Tornerò su questa materia quando parlerò del realismo buono. Guglielmo di Champeaux, per esempio, disse accidentale ogni differenza, e soggetto reale comune d'ogni differenza la specie, delle specie il genere; proposizione condannata dalla Chiesa. Il realismo viene dall'induzione pagana, che confonde l'astratto col reale. Ma Roscellino tenne al contrario gli universali non aver entità neppure nell'intelletto, consistendo in meri vocaboli. Che tal fosse la sua dottrina, rinnovata da' Sensisti moderni, con Ottone di Freissingen ce n'assicurano Sant' Anselmo, Giovanni di Salesbury ed Abelardo, che combattè Reali e Nominali; nè so come possa negar fede l'Hauréau a tali testimonianze. Anche Roscellino fu condannato, dopochè l'ebbe convinto d'errore il nostro grande e amabile Sant' Anselmo d'Aosta. Abelardo poi fu capo de' concettuali, che impugnano la realtà delle specie e

de' generi com' essenze reali comuni alle cose, affermando con Aristotile, quelli non essere sostanza, ma rappresentare il modo reale dell' esistenza; e fin qui va bene: s'allontanano dal vero, negando gli universali *ante rem* nell' intelletto divino; quindi, perduta l' idea d' un esemplare comune, mancava il concetto delle relazioni, sicchè que' sofisti cadevano in errore, quando esponevano le personali relazioni dell' essenza di Dio. In fondo, l' errore de' Concettuali è il razionalismo, perchè si negava gli universali divini come superiori alla forma umana della ragione; indi nacquero gli errori d'Abelardo sulla Trinità, de' quali e' venne ripreso da San Bernardo, e condannato dalla Chiesa. Nel razionalismo d' Abelardo si chiude il germe del metodo inquisitivo o critico de' Pagani antichi e odierni, com' apparisce dal suo libro *Sic et non;* bench' egli si conservasse cattolico in cuore. Soffermandoci, pensiamo come la Chiesa riprovò Reali, Nominali e Concettuali; di che gli Eterodossi dànno in escandescenze, e gridano alla tirannia: ma noi non ismossi da vociferazioni, consideriamo: primo, che gli errori contrarj alla ragione offesero anco la Fede; poi, che la Chiesa dannando l' eresie confermò nel vero la scienza stessa razionale. Il realismo falso negò la creazione, il fondamento cioè, non solo della Filosofia, ma sì della Teologia; e dal sesto secolo i Semipelagiani, benchè affermanti la necessità della grazia per l' opere di salute, negavano la necessità per cominciarle; errori che derivano sempre da chi confonda il soprannaturale col naturale. Dal nominalismo (o dal sensismo che gli dava origine) nacque l' errore del Bérenger sull' Eucaristia: chi soltanto crede al tatto ed alla vista, giudica vana, come il Locke, ogni distinzione dagli accidenti, ogni modo arcano d'esistere. Così da' Nominali come da' Concettuali pullularono eresie sulla Trinità; perchè non può credere ad essa chi vuol tutto misurare con la nostra misura.

Gli Arabi poi molto nocquero alla Filosofia cristiana. Come gli Alessandrini per unire il panteismo asiatico alla Filosofia greca, adoperarono per tragitto l'*idee divine* di Platone, così gli Arabi e gli ultimi commentatori adoperarono a tal fine l'*intelletto agente* d'Aristotile. Sappiamo ch'Aristotile insegnò, l'intelletto *agente venire di fuori all'uomo,* e ch'è divino. Gli Arabi, e Alessandro Afrodiseo, Temistio e Filopone commentatori ne trassero la conseguenza, che l'intelletto attivo è comune a tutti gli uomini, come sole degl'intelletti passivi, e sostanzialmente unico. Su questo punto gli Arabi hann'edificato il sistema. *Dio* è l'essere indeterminato ed uno; genera l'intelligenza (l'intelletto attivo comune), prima forma od atto dell'universo, e si generano da essa molti ordini d'intelligenze fin all'uomo. L'intelligenza poi crea le *cose,* non dal nulla, ma traendo in atto la forza latente, ch'è nella materia eterna, e da sè indeterminata. Sicchè *Dio* non è libero, ma *crea di necessità;* la *ragione umana* non è personale; tutto il *possibile* o fu, od è, o sarà. La malizia di tal dottrina dice il perchè San Tommaso tante e poi tante volte confutò Averroe circa l'intelletto comune attivo. Quindi scoppiarono qua e là le sètte del panteismo; Almerico del Bene (lo condannava Innocenzo terzo) immaginata una serie d'emanazioni, insegnò, ciascuna cosa esser creata e creare, finchè Dio non le ripigli tutte in sè, e le ritorni nell'essenza universale; David di Dinant distinse tre primi indivisibili; *materia,* che costituisce i corpi; *mente,* che contiene tutte l'anime; *sostanza eterna comune,* ch'è Dio: e tutti e tre questi primi principj, secondo David, formano un solo. Taluno della scuola francescana prese gli errori arabi, notati da un concilio del 1277. Il moto contrario a'Reali venne di nuovo da'Nominali e da'Concettuali, principalmente dall'Occam, discepolo di Duns Scoto,

ne' principj del secolo decimoquarto. Le dottrine di lui hanno un vizio fondamentale, comune ad ogni setta, più esplicito forse nell'Occam che negli altri d'allora, la critica vo' dire d'ogni anteriore dottrina, il proposito di *nulla tener per vero* senz'esame, l'indipendenza da ogni autorità. Così e' veniva insegnando al Cartesio e ad ogni critico, che per imparare bisogna chiudersi nell'eremo dell'anima propria, fuor d'ogni società divina ed umana. La conseguenza pratica di tal filosofia (notisi bene) fu sin da quel tempo un'opposizione tenace dell'Occam frate contro il Papa in servizio de' Re; però dicono le sètte che quella filosofia stradò gli animi al mèglio (essi chiamano il *meglio* la *riforma* di Martino Lutero e i dubbj cartesiani); ma gli ortodossi dicono, che tal filosofia preparò la più terribile sventura d'Europa. Raccoltosi l'Occam in sè, comincia dalla questione degli universali, e nega non solo gli universali *in re,* di che non dovrebb' essere ripreso anzi lodato, ma rigetta eziandio la *specie intelligibile,* o idea universale, ch'è nell'animo qual mezzo di cognizione. *Ad habendam,* diceva egli, *cognitionem intuitivam, quæ est prima cognitio intellectus, non oportet ponere speciem intelligibilem aut aliquid præter intellectum et rem cognitam.* Questa teorica, lodata dall'Haurèau, viene a negare l'antica e perpetua dottrina, che il *reale distinto dall'intelletto bisogna per essere inteso che divenga, rispetto a noi, un che intellettuale o concetto,* il qual è mezzo alla *reale attinenza* tra la mente e la cosa. E poichè tal opinione è contradittoria in sè, il Biel contraddiceva le dottrine del maestro, insegnando: *Conceptus mentis... singularium est naturalis similitudo, non in existendo, sed in repræsentando.* (In 1, *Sent. dist.,* 2, qu., 8, c. 28, Haurèau). E sta bene, i filosofi cristiani pongono appunto la specie o idea come similitudine, non di comune realtà, ma di rappresentazione intellettiva, che

pur ha il suo fondamento nella realtà. Ma l'Occam sosteneva, che l'universale *non habet quid rei, habet tantum quid nominis:* e qui sta il marcio; perchè si riduce a sensismo. Onde l'Occam chiamò l'idee generali *figmenta,* finzioni che diventano *segno* degli oggetti esteriori *(Tenneman),* e così entrò nella schiera de'Concettuali *falsi.* I Concettuali si distinguono in due classi: chi dice gli universali non comuni *in re,* ma con *reale fondamento* nelle cose, come in ciascun uomo è un che reale rappresentato dall'idea specifica uomo, *quid hominis;* e chi agli universali nega ogni attinenza oggettiva, come pare sentimento de'Megaresi e di molti Stoici. Tal sentenza porta il dubbio universale; errore che sorse di fatto, perchè, dice il Gersone, occupò gli animi 'l fastidio del filosofare e il dispregio della logica; col Tauler, col Wessel ed altri, il misticismo (ch'è una forma del dubbio); il dubbio generale col Montaigne e lo Charron. In Francia e Germania combattevano le scuole, dice il Tenneman, non per gli universali, ma per l'assoluta o non assoluta libertà della ragione: indi nel decimosesto secolo i Wicklefiti e gli Ussiti, contro l'autorità del Papa e l'unità della Chiesa. Così a Martino Lutero venne lastricata la strada; Lutero poi riaperse il varco al criticismo ed alle sètte filosofali che gli tengono dietro.

Alla metà del secolo decimoquinto s'accrebbe in Italia, e di qua si propagò per l'Europa, un'altra cagione di filosofia grecorientale; giacchè presa Costantinopoli da'Turchi, i dotti di là si rifuggirono tra noi. Non è vero ch'essi, benchè dotti molto, recassero la civiltà in Italia; nè può affermarsi niente di più contrario alla storia, perchè già morti Dante, il Petrarca, il Boccaccio, già edificate le nostre cattedrali e i nostri palagj, il Ghiberti avea gettato le porte di San Giovanni, dipinto le sue figure di cielo l'Angelico: anzi, per lo scadimento

della Fede e de' costumi e per la venuta de' Bizantini, così l'arte come la scienza perdettero assai di freschezza, di spontaneità e di bellezza cristiana per amore d'imitazione. Le quali parole vanno intese per bene; chè io non voglio negare le glorie di Michelangelo e del Tasso; ma dico e sostengo, che se ne' valentuomini di quell'età meno vi fosse stato d'imitazione e più della natura lor propria e cristiana, e' sarebbero anche maggiori. Venendo al nostro argomento, Pletone e il cardinal Bessarione eran platonici, Teodoro di Gaza, Gennadio, e Giorgio di Trebisonda, aristotelici. Ma il Peripato e l'Accademia di que' dotti sentivano l'alessandrino; perchè la scuola d'Alessandria manteneva le sue tradizioni nell'impero d'Oriente. Però con lo studio di Platone e d'Aristotile si sparse tra gl'Italiani lo studio e l'ammirazione di Plotino, di Porfirio, di Proclo, i quali vennero anche tradotti. Il *Neoplatonismo italiano* non fu dunque la schietta dottrina di Platone, ma di Platone alessandrino, come prova la scuola di Firenze; nè fu il *Peripato italiano* la filosofia pura d'Aristotile, ma degli Arabi e de' Commentatori, come prova l'università di Padova. E quel che dico d'Italia, può dirsi su per giù di tutta Europa. Io dunque non posso far eco a taluni, che levano a cielo i nostri platonici e peripatetici di quell'età. Li dico anch'io eruditi mirabilmente, e che ci fornirono più vere notizie dell'antica sapienza e letteratura greca; alcuno poi, come il buon Marsillo, si affaticò d'accordare il neoplatonismo con la scienza cristiana; nè il dispregio, in che pare gli abbiano certi stranieri è giusto; ma non dirò mai che procedette da essi 'l ristoramento della Filosofia. Concedo di buon animo al Mamiani, che in quel moto di rinnovazione, i nostri Telesio, Patrizzi, Bruno e Campanella, prima del Cartesio e del Bacone, tentarono i buoni metodi sperimentali, ma non so dimenticare, che que' nostri filosofi

stessi, mentre volevano pensare di suo, si lasciaron trasportare all'andazzo greco ed alessandrino e ad una critica sfrenata. Non bisogna contentarsi d'apparenti novità, ma del vero. Bernardino Telesio s'avvicinò agli Eleati; Giordano Bruno, come Xenofane e come lo Schelling e l'Hegel, identificò l'antitesi dell'idee e delle cose in Dio ch'è *tutto indifferentemente;* il Campanella, come gli Alessandrini, e come il La Mennais, spiegò la Trinità di Dio co' tre sommi attributi *(tre primalità)* della sapienza, potenza e dell'amore, e disse: Dio crea le cose per *certa emanazione e come la luce emana dal sole e non è sole, parimente le cose emanano da Dio e non sono Iddio* (Mamiani). Nè al Rosmini ed al Centofanti negherò che la scuola di Padova non abbia profonde verità; ma guardando al sostanziale, le dottrine arabe s'infiltrarono più o meno in quegli scritti, non se ne ringiovanì la filosofia.

Poi da'neoarabi, neoplatonici, neoeclettici s'adoperò strane forme di dire e sottigliumi, contro cui se la prendeva il Petrarca. E tutto quel rombazzo di sètte dove mai terminò? La Filosofia cristiana che dura giovane e bella, s'arricchisce anche di loro: ma esse, laceratesi con iraconde tenzoni, e terminate nel dubbio, giacquero derise e quasi dimenticate; benchè, pel giro degli errori, venissero poi raffazzonate e date per nuove. Nè v'ha spettacolo più doloroso e lieto: doloroso per tanta cecità dell'uomo, che osa inventare anzichè scoprire la verità eterna; lieto per l'esperienza, che gli errori cadono, la verità rimane.

VIII. Sètte Europee. — Il Protestantesimo, sbocciato da questi germi pagani, invogliò le menti non solo a pensare, ma sì a credere *unicamente* per privato giudizio; le sètte filosofiche eran cadute in opinioni senza numero e senz'unità; sicchè gli animi non fermati nella Fede, o non chiari delle sue armonie con la scienza, pre-

sero tre forme; *indipendenza* dall'autorità, massime religiosa, nel filosofare; *esame inquisitivo* d'ogni cosa, movendo da' fatti interiori; e, desiderio di *scienza fisica e matematica,* lasciando, come d'impossibile riuscimento, la scienza di Dio e dell'anima. Tutte e tre son false. L'uomo solitario è nulla, però abbisogna d'*autorità ;* l'*esame* inquisitivo può condurre al vero, se già il vero si possiede ne' suoi principj e nella sua materia, nè l'uomo è universale soggetto del sapere, perchè l'uomo non è tutto; l'*altre scienze* non possono dispregiare la Filosofia, perchè i loro principj e i metodi son determinati da essa. Da tal modo di filosofare ricevè danno la civiltà: l'amore di *conoscer solo le cose materiali,* non guardate nell'attinenze col vero e col bene eterno, fe' credere l'accrescimento della ricchezza fine supremo del civile consorzio e dell'uomo; e l'arte del bello tornò a' pagani; per *l'odio dell'autorità,* non si cercarono solo le riforme (pur necessarie), ma si volle distruggere tutto l'antico e buono e cattivo; pel *metodo inquisitivo,* che principia dall'uomo e termina nelle cose immaginate a mo'nostro, diventò tragrande l'amor proprio e il disamore degli altri. Davvero, in quel tramestio non mancarono beni, perchè viviamo nel Cristianesimo, che, quantunque non avvertito o anche odiato, tempera i falli umani; più, l'impeto della novità fece operosi gl'ingegni che distrussero errori vecchi, e trovarono molte verità di scienze naturali e civili; ma quant'a' fondamenti della Filosofia, si distrusse molto da costoro, non s'edificò nulla di solido e di vero; poi, se la Fisica prese buon cammino, si deve più ch'altro a Galileo, che (come si vedrà) non ebbe orgogli sofistici. La voglia dell'esame e delle novità portò, che sebbene si rimettessero in campo errori antichi (gli errori s'imitano sempre fra loro), nondimeno questa Filosofia ebbe un fare spontaneo, e si stese da un capo all'altro d'Europa; quindi, può chiamarsi

europea. Non mi diffonderò su questa e sull'età odierna, perchè nell'altre parti del libro n'ho dovuto parlare non poco.

Francesco Bacone da Verulamio, maestro d'utili verità pel metodo sperimentale, occasionò le sètte filosofiche col dispregio dell'autorità, e del passato. Allora si chiuse l'uomo in sè, altero di trovar da sè solo, ne'fatti suoi interni, tutta la sapienza; ma chi considerò i soli fatti dell'intelletto, dette l'idealismo; chi i soli fatti del senso, dette il sensismo. La Filosofia de' sensi è sofistica in sommo grado, perchè tralascia la parte veramente umana, e prende l'animale, non cura lo spirituale pel sensibile, sbugiarda la Chiesa, che canta Dio creatore d'ogni cosa visibile ed *invisibile;* spregia ciò che non tocca, mette fra' sogni le parole di San Paolo che l'invisibili cose di Dio s'intendono con la mente; *intellecta conspiciuntur*. Chi ammira il sensismo tuttora, ne guardi i frutti .Il Locke negò che si possa conoscere dalla ragione, se alla materia non appartenga il pensiero; negò che l'uomo abbia concetto della sostanza; così tutto si riduce ad apparenza d'accidenti, che stanno per aria. Il Gassendi, poi l'Elvezio posero il fine dell'uomo nella voluttà: l' Hume, come gli scettici antichi, se la prese contro l'idea di causa; e così sparisce ogni umana libertà, ed ogni creazione. Il Collins scolare del Locke, impugnò il libero arbitrio; il Dodwell credè dimostrare la materialità dell'anima; il Mandeville disse, che tra vizio e virtù non v' ha differenza; l'Hobbes aveva già insegnato ch'ogni legge naturale dell'uomo sta nel più godere, però naturale all'uomo la guerra e necessaria la tirrannia. Gli scolari del Condillac non capitarono ad illazioni diverse da queste. In fisica si pose gli atomi com'Epicuro; si sostenne in psicologia, che i fatti interni e la coscienza esalano da' nervi, fittizio il concetto degli spiriti ed assurdo, nessun pensiero senza parole,

pensare è computare per via di segni, posta la verità de' pensieri nel percepire l'attinenza delle parole, la metafisica una lingua ben fatta; si vociferò in teologia che di Dio non s'ha nè si può avere idea, esser per noi l'infinito un'immagine d'indefinita estensione. Al sensismo manca ogni qualità di scienza, dacchè nega le verità di senso comune e di fede; e la sua unità ed universalità consiste nel distruggere tutto, fuorchè le sensazioni. E poichè le sensazioni non possono darci di per sè altro che sè stesse; il sensismo conduce di rimbalzo a negare i corpi; e vengono su gl'Idealisti, che come il Berkeley ed il Collier si mettono a provare: tutto è idea, e la materia è apparenza. Anzi, Idealisti e Sensisti si confondono insieme; perchè o il Condillac prenderà la sensazione com' idea, o il Malebranche prenderà l'idea come sensazione. E il moto contrario a questi eccessi termina nel *tradizionalismo,* quando per non trovare riposo in alcun sistema si chiede rifugio alla Fede, e dicesi con l'Huet, unico criterio la Bibbia.

Fondatore vero dell' idealismo e in genere del *soggettivismo* odierno fu il Cartesio. Egli stabilì, che a scoprire la verità bisogni cominciare dal dubbio universale. Soggiunse poi: d'un'unica cosa non posso dubitar mai, del mio pensiero; però la filosofia tien radice nella coscienza; e unico criterio sarà: ammettere per vero solamente ciò di cui abbiamo idea evidente. Il dubbio del Cartesio venne difeso da lui, e si difende da molti tuttora, distinguendo il dubbio logico dallo scettico. Guardate a' frutti, e conoscerete la pianta. Ecco i termini precisi della questione: quando l'uomo cristiano e civile si mette alla filosofia, conosce sì o no *certamente* molte verità? *Sì?* e non può dubitarne in alcun modo nè logico nè scettico; non *logico,* perchè la logica non s' oppone mai alla verità; non *iscettico,* perchè assurdo e malvagio dubitare del vero conosciuto: *No?* e non è più

uomo civile e cristiano: non *uomo,* perchè abbiamo da natura un lume di verità, e coscienza e percezioni esterne e ragionamento dagli effetti alla causa eterna, nè l'errore (accidentale e volontario) è naturale all'animo nostro; non *civile,* perchè civiltà senza conoscimento di molte verità, è un assurdo; non *cristiano,* perchè Gesù Cristo è il Verbo di Dio. Inoltre, tal dubbio implica contraddizione; perchè proposto a *regola* del discorso, è già conoscimento di qualche verità. Il dubbio, prendetelo come volete, o logico o scettico, è, fu, e sarà principio *pagano* di Filosofia *inquisitiva.* Quindi 'l Cartesio pose la *coscienza solinga* dell'uomo come fondamento di tutto il sapere. Concedo, che la natura umana è fondamento del sapere, perchè l'uomo non esce di sè, e per andar oltre gli occorrono *attinenze fra l'altre cose e lui.* Ma perciò la natura non va presa nel ritiramento dell'anima tutta in sè; questa non è nè può essere la natura nostra; che va studiata qual è, in sè e nelle sue attinenze con l'universo, con gli altri uomini e con Dio: attinenze mostrate dall'animo consapevole, che non si sente in eterna ed assoluta solitudine; non propria nemmen di Dio, che vive in eterna società entro sè stesso. Ciò condusse il Cartesio a frantendere lo stesso criterio dell'evidenza, giacchè per affermare cose reali l'idea chiara non basta, anzi, questo cammino termina nel panteismo ideale; ad affermare cose naturali bisogna l'evidenza di percezione; e l'evidenza comprende ogni maniera del conoscimento umano, intuizione, percezione, raziocinio, indirettamente anco la Fede. Il Cartesio, chiuso ne' penetrali dell'animo, non capì l'*evidenza delle relazioni,* unica a darci possesso della verità. Ma egli ebbe *meriti grandi* nell'osservazione interna, taciuti qui per brevità.

Il concetto, preso da sè solo com'il principio d'ogni verità e d'ogni certezza, è veramente un Dio indefinito;

quindi lo Spinoza, considerando che il nostro pensiero, senza dividersi, concepisce sè e lo spazio, diceva: Dio è l'unica essenza co'modi del pensiero e dell'estensione. Indi rinacquero gli errori contro l'unità sostanziale dell'uomo; s'inventaron le cause occasionali, l'armonìa prestabilita, il mediatore plastico. Negata ogni relazione tra pensiero e realtà, il Malebranche, per salvarsi dal dubbio, risuscitò l'intuizioni di Dio. Il Kant trasse all'ultima conseguenza il soggettivismo del Cartesio, perchè negò qualunque *attinenza* del pensiero, come fenomeno interno, non solo con ogni cosa esterna ma perfino con l'anima stessa. Affermò, che quant'a noi, la sostanza pensante sta in una successione di fenomeni interni; ed arguì logicamente, che il libero arbitrio è ignoto, ignota la spiritualità, ignoto il tempo, ignoto lo spazio, ignoto Dio, ignoto tutto, fuorchè quell'ombra di pensiero, vuota, indefinibile, fredda, paurosa. Ma dov'è mai l'*osservazione sincera* di che s'invanisce la filosofia odierna? Tal è dunque l'uomo della coscienza? E se la coscienza ce l'appresenta diverso, com'osate voi fingere un uomo a capriccio? Così facevano i pagani, così le sètte d'ogni tempo; la Filosofia cristiana, poichè il Cristianesimo è fede in Gesù Cristo, Verbo creatore dell'universo, uomo, anima e corpo e capo di tutti gli uomini, ha in tal fede lo schiarimento e la conferma di ciò che dà la coscienza; ella dà (ripeto) le relazioni dell'anima col corpo, e del pensiero con l'anima, con l'universo, con l'umana società e con Dio. La discendenza del Cartesio e del Locke terminò nel dubbio; ma la Filosofia cristiana pur al termine di questa età *pensa*, *ama* e *crede*.

IX. Sètte Europeorientali. — Sgomente da sì vasta rovina, le sètte han voluto rialzare la Filosofia; ciò tentarono i Panteisti e gli Eclettici. Gli uni e gli altri, benchè si sostengano su'principj e su'metodi del

Cartesio e del Kant, indietreggiano espressamente all'imitazione de' sistemi orientali, al neoplatonismo del Campanella e del Bruno. Così, mentre per la tendenza degli occidentali a ritornare verso l'Asia, terra benedetta delle nostre origini, la civiltà e la filosofia cristana si riforniscono di nuovo vigore, le sètte riprendono l'eresie prime che nacquero là. Non so veramente come si faccia tanto scalpore de' nuovi sistemi; più sottili degli antichi, rispetto al modo d'intrecciare i sofismi, ma che scapitano a loro confronto nella spontaneità e nella grandezza. La cagione del divario è chiara: gli antichi, benchè falsi, furono inventati per cercare la verità smarrita; però s'incontravano in qualche vero: i moderni combattono la verità ritrovata; però ne sono il contrapposto. Come il panteismo antico proveniva dall'induzione, che prende gli astratti per cose reali, così è a capello de' panteisti odierni. Con tanto acume, essi non s'accorgono che il nostro concepire, anch' astrattissimo, *ha due rispetti*, l'*uno* verso la concezione, l'*altro* verso un oggetto reale o possibile. Prendasi ad esempio il concetto d' esistenza: ci accorgiamo, *primo*, ch' e' venne astratto da noi all' occasione di cose percepite, e quindi è accompagnato da persuasione di cose esistenti; *secondo*, che il concetto in sè mi rappresenta la possibilità d' oggetti infiniti, distinti dal pensiero. Or dunque sbrighiamoci: ammettete voi i concetti? Sì, edifichiamo sopr'essi tutt'il nostro sistema. Or dunque, ammatteteli come sono, riconoscetene le *relazioni*. Allora vi sarà chiaro, che confondere l'attinenza esterna del pensiero e gli oggetti suoi col pensiero medesimo contraddice alla natura di esso, e vi fa cadere nell' assurdo.

Eppure i sistemi del Fichte, dello Schelling, dell' Hegel, del Cousin, del La Mennais si riducono a tal confusione. L' *io è io,* diceva il Fichte, dunque l' io è

l'assoluto, perchè quella proposizione è identica e necessaria. Sì, necessaria, ma rècati più là, guardala in tutte le sue attinenze. Affermi l'io dacchè lo percepisci, nè puoi insieme negarlo; ma è forse necessaria e identica questa proposizione, *l'io è l'essere, nè può non essere?* Quando confronti *l'io* con l'essere in universale, e con la realtà del mondo, ci vedi tu identità? Lo Schelling, come il Bruno, considerando che nell'ordine del pensiero il finito e l'infinito, il contingente e il necessario si pensano con l'unica idea dell'essere, arguì, che l'unica sostanza concilia tutti gli opposti. Sì? Ma guarda quell'idea nelle sue attinenze; allorchè pensi con essa il finito e l'infinito, ti par ella anzichè il *mezzo logico* del pensiero, che la *sia tutt'insieme* il finito e l'infinito? l'un concetto anzi non esclude l'altro? L'Hegel prende l'idea del divenire, e la considera in sè. Il divenire si pensa com'un venire dalla possibilità all'essere; e poichè il *possibile,* non considerato in relazione con enti reali, per cui si trae all'atto, è l'idea indefinita dell'*essere* e poichè quest'*essere concepito in sè è nulla,* perchè può essere, ma non è; inferì l'acuto Alemanno: Diviene realtà con divenire perpetuo l'essere puramente indeterminato, che, com'astrazione, si può chiamare il *non ente.* A meraviglia; ma tu lasci l'attinenze del tuo concetto. Il *divenire* significa per te e per tutti un venire da qualcosa, e quindi acchiude il concetto di *causa;* la *possibilità* chiude il concetto per te e per tutti, che v'ha un *ente reale,* per cui qualcosa è possibile, dacchè nulla è possibile, se nulla è. Il Cousin scopre nell'intelletto umano verità necessarie, e ne deduce: dunque abbiamo tutti una ragione universale. Sta bene; ma via un'altro passo: le verità necessarie mostrano forse relazioni essenziali con la mente nostra, o piuttosto con una mente infinita, che si distingue da noi, come l'infinito dal finito? Il La Mennais imita il Campanella, e spiega

con la triade d'attributi divini 'l generarsi del finito; perchè il finito e l'infinito son concetti sovraneggiati da quello dell'essere. Orsù, vedi un po', se puoi attribuire l'essere all'infinito ed al finito in senso *identico;* o se invece quell'idea paragonata con l'uno e con l'altro non pigli due aspetti contrarj, e però riesca predicato *analogico* e non equivoco. Insomma, tornasi al principio del presente discorso: la scienza cristiana procede *nell'ordine delle realtà e delle idee secondo le relazioni;* la scienza pagana *confonde tutte le relazioni.*

Il panteismo recò il Cousin ad una filosofia eclettica senz'unità, recò molti Alemanni al razionalismo e al dubbio universale: anzi l'Oken ed altri cadono nel materialismo, rinnovanti la fisica degl'Ionj. E tutti in quella illustre nazione sentono la necessità di prendere altra via; scontenti di sistemi che presto saranno dimenticati. Ma la scienza cristiana rimane, e tuttora *pensa, ama e crede.*

PARTE QUARTA

SISTEMA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA IN PARTICOLARE.

SOMMARIO.

Filosofia cristiana, giovane quant'alla forma scientifica, più antica delle sètte pagane quant'alla materia. — Suo unico sistema e sue varietà. — Sua naturalezza. — Perchè s'espone con le parole de'più antichi? e come? — I. Teorica della scienza; definizione della Filosofia; com ella si riferisce alla Teologia e se ne distingue. — Certezza di poterla conseguire. — Argomenti di Sant'Agostino contro il dubbio; e di San Bonaventura. — Certezza de'principj universali e della coscienza. — Esame quant'all'intelletto ed al senso. — Criterj; i due aspetti della natura umana; che s'intendesse per la retta ragione speculativa e pratica; autorità divina ed umana; parole di Tertulliano sul senso comune; fondamento all'ossequio dell'autorità; in che termini l'uso dell'autorità de'pagani e dell'autorità de'cristiani; continuazione de'Padri ne'Dottori; universalità; uso della Rivelazione e in che termini. — La Filosofia cristiana muove dalla coscienza; e perchè e come. — Metodo ascensivo e discensivo. — Tre parti intrinseche della Filosofia, e parte generale. — II. Vero concetto della Creazione; come lo difinisca San Bonaventura. — Origine. — Induzione vera de'nostri. — Ente analogo, non univoco della Scuola. — Raban, Alberto Magno, Duns Scoto. — Metafisica od Ontologia. — Ente, unità, verità, bontà. — III. Teorica dell'essere. — Cinque dimostrazioni di San Tommaso sulla prima causa. — Un'altra. — Onde il concetto, che Dio è l'Ente per essenza? — Unità di Dio, attributo fondamentale. — S'esclude la moltiplicità numerica, la composizione fisica, logica e metafisica.— Dio può creare. — A Dio solo appartiene la potenza creatrice. — Dio non si muta creando ed è libero. — Obiezioni recenti. — Tutto esiste da Dio creatore, anche la materia; San Teofilo, Sant'Agostino, San Tommaso. Alla creazione non contrasta l'assioma, *dal nulla non si fa nulla;* Boezio. Sant'Anselmo. — L'atto creatore è conservatore; sua presenza intima. — Gli effetti manifestano l'unità della causa. — Differenza tra somiglianza e immagine; simili le creature a Dio, non Dio alle creature. — Perchè la moltiplice varietà

nell'unità. — Ordine dell' universo quant'a Dio, e quant'alle cose fra loro. — A che doveva ristringersi la dottrina delle cause occasionali. — Scala delle creature; gradi della vita: e lor operazioni e princi-pj. — Argomento di convenienza sulla realtà di spiriti puri tra Dio e l'uomo. Personalità dell'uomo. — Perchè non si conoscevano le stranezze sul *commercio* fra l'anima e il corpo. — L'anima è presente coll'attività sua in tutto il corpo; Sant' Agostino, Claudio Mamerto, Cassiodoro, San Tommaso, Sant' Anselmo. — Semplicità dell'anima; Argomenti di Sant'Agostino sull'operazioni tutte di lei, ec. — Perchè la semplicità dell'anima non può paragonarsi a quella di Dio. — Potenze e operazioni distinte dall'essenza. — Criterio a distinguere le potenze; Sant' Agostino, San Tommaso, San Bonaventura, Sant'Anselmo, il Gersone. — Perchè dall'unità dell'anima moltiplicità d'atti? ordine loro. — IV. Teorica del conoscere. — Dio è la prima ragione che illumina ogni intelletto. — Esame della dimostrazione di Sant'Agostino. — Dialogo di Sant'Anselmo *De Veritate*. — Capitolo 1. Del *Monologio*. — Il *Proslogio*. — Sua *Apologia*. — Si mostra la concordanza di Sant'Anselmo con San Tommaso. — Argomenti di San Bonaventura nell'Itinerario. — Sostanza delle prove dialettiche. — San Tommaso. — Verità prima; verità partecipata; verità negl'intelletti e nelle cose. — Dottrina degli archetipi eterni. — Obiezioni rinnovate e già risolute. — Antitesi vere e universali e loro accordo. — La realtà fondamento dell' idealità; la verità si converte coll'ente, ec.; distinzione e accordo dell'ideale e del reale nell'uomo, identità loro in Dio. — Dottrina della rappresentazione intellettuale. — Obiezioni risolute. — In che senso Dio è misura degl'intelletti; dipendenza ontologica e logica. — Che cos'è tal relazione? Opinione dell'intùito immediato quaggiù, contraria alla tradizione. — Com'essa si frantende; due testi diversi e non separabili, ma che servono a'Padri e a'Dottori in tal materia. — Si dimostra che Sant'Agostino, Sant'Anselmo, San Bonaventura, San Tommaso e il Gersone rifuggono *espressamente* dall'intùito immediato così di Dio come dell'idee eterne. — Come si spiegano. — Concetto *analogico* di Dio, dottrina comune e contraria all'intùito. — Lume creato dell'intelletto. — Che s'intenda per partecipazione e per somiglianza. — In che sta il *soggettivismo*. — L'intùito *naturale* è opposto alla dottrina della creazione. — Sobrietà degli antichi sull'origine dell'idee. — Verità nell'apprensioni intellettuali e ne'sensi; Sant'Atanasio ec.; la dottrina della conoscenza è un ordine di congiungimenti o relazioni; specie, idea, concetto, verbo. — Percezione reale delle cose. — Distinzione dell'intelletto dal senso; Padri e Dottori. — Nozioni fondamentali di Logica; giudizj sull'esistenza e sull'essenza; affermazione suprema; concetti universali e particolari; l'universalità inchiude per modo confuso l'idea di Dio e lo fa supporre. — Ragione inferiore e superiore di Sant'Agostino interpretate da San Tommaso; due criterj e due metodi. — V. Nozioni fondamentali d'Estetica; vero, bello e buono; come si distinguano; essenza del bello; come s'intenda la sua unità. — Dio è prima bellezza. — Ordine del bello in sè e nell'arte. —

VI. Teorica dell'operare. — Argomenti morali circa Dio e altre dottrine generali. — Precetti della legge naturale; ordine loro. — Legge eterna. — Virtù, ordine d'amore; e il contrario. — Due regole o criterj dell'azione umana; retta ragione e Legge eterna. — Fini supremi delle cose create. — La natura corporea è per l'intellettuale. — Come Dio muove la volontà. — Perfezionamento indefinito che termina in Dio. — Prove dell'immortalità. — Premio e pena. — Risurrezione dell'uomo e rinnovamento finale del mondo. — Conclusione. — A che s'opposero i Padri? a che i Dottori? e realtà logica, fisica e metafisica degli Universali secondo loro: a che i Filosofi recenti? — Galileo, e traviamenti della Fisica. — Ontologi odierni.

Più giovane assai, quant' alla *forma scientifica*, della Filosofia pagana è la cristiana; benchè quant'alla *materia*, ella soltanto e non l' altra, abbia età pari al genere umano. Anzi, come vedemmo, i pagani per conoscere a modo la verità, si voltavano indietro per essere ammaestrati dalle tradizioni; e cristiano fu tutto ciò propriamente che di vero e di buono ebbero i gentili; l'anima stessa, in quanto porge la verità, è, diceva Tertulliano, naturalmente cristiana. Ma la Filosofia nostra, come scienza, principia da' primi secoli della Chiesa e viene fin' a noi. De' *nove* tempi pertanto delle sètte pagane solo gli ultimi quattro le son comuni; cioè, dalla filosofia grecorientale alle sètte odierne. Ell'è un unico sistema, all' incontro delle opinioni pagane che si moltiplicano in infinito; ma prende aspetti varj *secondo i tempi del suo svolgimento, e secondo gli errori che deve combattere.* Onde potrei dividere in due questa parte del mio discorso; mostrare cioè l'unità *tradizionale* de' sommi principj, e de' primi teoremi nella Filosofia cristiana; poi toccarne le varietà ne' tempi diversi. Il primo punto è *necessario,* perchè il filosofo cristiano dee sapere l' unità della nostra sapienza; *utile* il secondo, per mostrare come l'*unità* della Filosofia essendo *universale,* sappia prendere forme convenienti al bisogno. Del *secondo* dirò ben poco o nulla, chè passerei la misura del mio disegno, sul *primo* scenderò sì

a' particolari, ma ne' termini d'un breve ragionamento. I tempi diversi della Filosofia sono tre principali; l'epoca *de'Padri,* e corrisponde alle sètte grecorientali; l'epoca *de' Dottori,* che combattono le sette orientaleuropee; l'*epoca moderna* dal Concilio di Trento in poi, di fronte all'europee ed europeorientali nè per anco è finita, od anzi non è anche perfetta.

Ne' sistemi delle sètte antiche e nuove ci ha sempre un che di sforzato, d'arbitrario, di strano; e m'insegnò l'esperienza, che, a sentirli esporre, la gioventù se ne meraviglia e ne ride, dicendo fra loro od al maestro: non par possibile che s'*inventassero tante stranezze.* I settarj stessi se n' accorgono; però van sempre a finire nello scetticismo. Indi l' oscurità, o leggerezza de' sistemi; l'*oscurità,* se spiegasi con modo universale o scientifico l'ordine delle cose o dell'idee: nè Platone, nè Aristotile, nè gli Arabi, nè i Panteisti moderni gli han capiti appieno i loro stessi cittadini e contemporanei: la *leggerezza,* quando si trattino punti limitati e sofistici, come fanno i Sensisti e gli Epicurei. Ma la Filosofia procede con amabile spontaneità e chiarezza; chiarezza non di cose in superficie, ma di luce profonda, perchè la verità è luminosa. Chi legge Sant' Agostino, Sant'Anselmo, San Tommaso, i libri filosofici del Bossuet e del Fénélon, il Pascal, il *Nuovo Saggio* del Leibnitz, il Gerdil, l'opere del Galilei, prova una quiete, un contento, che lo induce a pensare, a confidare nella verità. Però la Filosofia cristiana è di meno appariscenza, e chiarisce col ragionamento verità conosciute; le sètte cavano dalla fantasia cose insolite, oscure, di vano luccichìo. Le donne di costumi santi vanno modeste, e non ispiccano; le sfacciate tirano gli occhi, e paiono belle. Il Balbo, degno di tanta riverenza, disse che tempi migliori per la Filosofia furono i pagani perchè oggi la verità non si trova da'filosofi, ma s' insegna dalla Rivelazio-

ne; quasichè i pagani non sapessero, quel che sapevano, da tradizioni antiche, e la grandezza d'una scienza non istesse nel trovare *le ragioni del noto,* traendone altre verità. Non v'ammirate dunque, o giovani, se il sistema cristiano vi parrà sostanza di dottrine già conosciuta; poichè la scienza della verità se paresse straniera, straniera sarebbe la verità. *Farò* sempre *notare i punti che corrispondono a' perfezionamenti odierni e che sciolgono le obiezioni nuove o rinnovate.* Riferirò quel sistema con le parole de' Padri e de' Dottori, senza frammettervi parole di filosofi moderni, non perchè non gli stimi; ma perchè i più antichi ci mostrano la *tradizione;* poi, giova ristorare *la lor fama* offesa dalle ignoranze o saccenterie moderne; e perchè i *recenti sono più noti.* Bensì di quando in quando accennerò le concordanze. I punti ch' io toccherò saranno questi: teoriche della scienza, dell'essere, del conoscere e dell'operare.

I. Teorica della Scienza. — Già vedemmo nel Dialogo sulla Filosofia cristiana, che pe' Padri e per gli Scolastici, la Filosofia è Scienza delle cose *divine* ed *umane,* definizione ch'appartiene agli Stoici; sicchè la Filosofia discorre del mondo in relazione con Dio e con l'uomo. I Filosofi cristiani intesero per somma scienza o sapienza, tanto la soprarrazionale ch'è da rivelazione, quanto l'altra che procede da ragione; ma distinsero la scienza razionale dalla teologica, che merita nome di sapienza in grado assoluto. La Filosofia, disse Clemente d'Alessandria, è un'esercitazione della sapienza; la sapienza poi è scienza delle cose divine ed umane, e delle loro cagioni. (Clem. Alex., *Strom. 1.*) Sentiamo com'ei distingua la sapienza o Teologia, dalla Filosofia. « La Filosofia bisognò a' Greci per la giustizia; ora è utile per la pietà; giacchè alla *pietà* occorre *premettere* la Filosofia da coloro, che giungono alla Fede

per via della *dimostrazione* (cioè della ragione): *præmittenda est ab iis, qui fidem ex demonstratione percipiunt.* » Di modo che, rispetto alla ragione la Filosofia è scienza prima, ma serve alla Fede od alla Teologia, *perchè n'è una preparazione.* «La Filosofia prepara, stradando chi è perfezionato dal Signore... Ma come le liberali discipline, dette *circolari,* portano alla Filosofia ch' è loro signora; così la Filosofia è apparecchio di sapienza... La sapienza è dunque signora della Filosofia, com'essa delle discipline che la precedono (Ibid.)» S'accordano in ciò non i primi Padri soltanto, alcuni de' quali, (come Giustino) dalla Filosofia passarono alla Fede, ma tutti gli altri; chè se taluno dispregia i filosofi, intende vituperare gli errori, che al dire di Clemente furono *eresie* dell' unica filosofia. Alessandro d'Hales nel principio della Somma teologica (anteriore a quella di San Tommaso) stabilisce il divario tra Teologia, Filosofia e l' altre scienze. Dopo aver detto la Rivelazione è più certa del raziocinio, che può ingannarsi, aggiunge: « La scienza altra è della *causa,* altra del *causato.* La prima è per sè, la seconda no, perchè i causati dipendono dalla causa. Dunque la Teologia, o scienza di Dio, ch' è causa di tutte le cause, è per sè. Alla scienza de' causati conviene il nome di *scienza,* a quella della causa il nome di *sapienza.* » Egli osserva poi che sapienza vien detta quasi a *sapore affectionis;* e la Teologia muove l' affetto a Dio per amore e per timore. « La prima Filosofia, ch' è la Teologia naturale, perfezionando le cognizioni con l' arte e col raziocinio solamente, in senso men proprio dicesi sapienza; l'altre scienze che sono delle cause seconde e de'causati non devono dirsi sapienza, ma scienze. Però la Teologia è sapienza in modo assoluto; la Filosofia prima, ch' è cognizione delle *prime cause,* cioè della *bontà, potenza* e *sapienza,* è sapienza ma come scienza; l'altre

scienze poi che considerano le *passioni* de'soggetti per le loro cause sono scienze soltanto. » E vuol dire, che la Teologia ha per soggetto Dio palesatosi da sè, e però è sapienza assoluta; la Filosofia, in quanto ha per soggetto Dio, è *sapienza;* in quanto lo conosce negli effetti, è *scienza,* perchè le scienze cadono negli effetti. San Tommaso fa la questione, se oltre la Filosofia diasi per necessità la Teologia, e risponde di sì: « perchè l'uomo è ordinato a Dio come ad un fine ch'eccede la comprensiva della ragione... e il fine occorre che sia preconosciuto, per ordinarvi le intenzioni e l'azioni. » E le stesse verità, che « intorno a Dio possono indagarsi con la ragione umana, bisognò s' insegnassero dalla Rivelazione divina; perchè, investigate con la ragione, tali verità sarebbero note a pochi, dopo lungo tempo, con mistura di molti errori... Onde bisognò una dottrina sacra, per via di *Rivelazione,* oltre la filosofia, che s'*investiga per via di ragione* (*D. Th. S. Theol.* P. I, qu. 1, a 1. c.). » La sapienza, secondo San Tommaso, come per Sant' Agostino citato da lui, sta in sapere l' *altissima cagione di tutto l'universo;* e ciò in *due* modi, perchè « la dottrina sacra definisce proprio quel ch'è da pensare di Dio com' altissima cagione, così dov' egli è *conoscibile per le creature* (da'filosofi si conobbe in tal modo, com'è scritto nell' Epistola a' Romani; *quel ch'è noto di Dio si manifestò in loro*), come altresì dov'egli a sè solo è noto ed agli altri si comunicò *per la Rivelazione.* » E poichè la Teologia non toglie i principj dalla Filosofia, ma si serve di lei *a maggiore manifestazione* del proprio soggetto, così la fa valere com'*inferiore* ed *ancella* (a 5, ad. 2). Nè Scoto sentì diverso: gli Scotisti mettevano la sapienza nel conoscimento delle cause altissime; e se queste si conoscano per *modo soprannaturale,* la sapienza è teologia; se per *modo naturale,* filosofia; e definivano la Filosofia: *Rerum divi-*

narum et humanarum cognitio per causas. E cause intendevan' anche le ragioni, *per causam seu per aliquam rationem* (Boyvin, *Ph. Scoti,* Prooem.). Dimodochè Padri e Dottori, con tutta l'antichità, crederono scienza, sapere le ragioni: e scienza prima, sapere le ragioni primissime. Giunta la scienza poi alle somme ragioni possiede sè stessa, è *consapevole pienamente di ciò ch' ell' è, di ciò che può, e di ciò che dee fare;* e qui sta davvero il sapere; come dice Sant' Agostino della Dialettica di Platone ch' è la Metafisica del Peripato. « Questa insegna ad insegnare, questa insegna ad imparare; in questa la ragione palesa sè stessa, e scopre ciò ch'ella sia, che voglia, e che valga; e sa di sapere. » (*De Ordine,* II, 38.)

Il filosofo cristiano non dubita, che possiamo conseguire questa scienza, perchè non dubita della verità. Però dicevano gli Scotisti: « L' esistenza della Filosofia vien provata dal naturale appetito di conoscere le cose per le loro cagioni; sicchè o vuol dirsi che tale inclinazione sia vana, e ciò ripugna al principio *che Dio e la natura* non fanno nulla indarno: o deve ammettersi la Filosofia che dà a conoscere le cose per le loro cagioni. (Boyvin, *Phil. Scoti,* Prooem.) In questo argomento, alla certezza della scienza si va per la certezza naturale e cristiana dell' esistenza di Dio e dell' ordine naturale. Reputavano i Padri e i Dottori non si potesse cominciare dal dubbio, ma che la verità ci fosse contraddizione a negarla. Sant' Agostino combatte in questo gli Accademici. « Chi intende ch' egli dubita, intende il vero, e di tal cosa chi intende, è certo. Ognuno dunque, che dubita se sia o non sia la verità, ha in sè una cosa vera, di cui non dubita; nè alcuna cosa è vera se non per la verità. Non bisogna dunque che dubiti della verità chi potè comecchessia dubitare.» (*De Vera Rel.,* 73.) Di fatto, aggiunge il grand'uomo, chi ama di sa-

pere le cose incognite, non ama queste, ma il proprio sapere; e se questo non gli fosse noto, nessuno potrebbe dire fidentemente: io so, o non so. Non solo adunque chi dice *so* e dice il vero, ha da sapere ciò che sia *sapere;* ma eziandio sa, che sia sapere, chi dice con fidanza *non so,* e dice il vero, e sa di dire il vero; dacchè intuendo sè stesso mentr' afferma con verità io non so, distingue l'ignorante dallo sciente; nè, sapendo di dire il vero, lo saprebbe, se di ciò ch' è *sapere* non avesse notizia. (*De Trinit.*, X.) Conosce dunque l'ignorante la sapienza; nè saprebbe di voler essere sapiente, e ciò abbisognarli, se non s'acchiudesse nella mente di lui la nozione della sapienza. (*De Lib. Arb.*, III, 40, *C. Accad.*, III, 30.) La certezza della verità, reca con sè la certezza del soggetto pensante, e delle facoltà di lui, e però di tutti i lor oggetti. Diceva sant' Agostino contro gli Scettici: « Tu che ti vuoi ignorante di tutto, sai d'essere? So. Onde lo sai? Non so. Ti senti semplice o moltiplice? Non so. Sai di muovere te stesso? Non so. Sai di pensare? So. (*Sol.*, II, 1.) E certo se tu non fossi, non ti potresti ingannare. (*De Lib. Arb.*, II, 7.) Però se alcuno dubita, pensa; se dubita, sa d'ignorare. (*De Trinit.*, X, 14.) Gli uomini dubitarono; ma nondimeno chi dubiterà di vivere, e di ricordarsi, e d'intendere, e di volere, e di pensare, e di sapere, e di giudicare? Perchè quand' anche uno dubita, vive; se dubita, ricorda, onde dubita; se dubita, intende di dubitare; se dubita, vuol essere certo; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica esser necessario di non consentire temerariamente. » (*De Trinit.*, X, 14.) Da questi argomenti al *penso, dunque sono,* del Cartesio, ci corre di molto; perchè l'entimema o, meglio, la proposizione del Cartesio si ristringe alla certezza del pensiero ed è posta come *principio fondamentale unico* d' ogni certezza e d'ogni sapere, o come rimedio al *dubbio,* che secondo

lui, *deve precedere la scienza;* ma le proposizioni di sant'Agostino van *contro gli Scettici,* mostrando i loro assurdi, egli *rifiuta* dunque *il dubbio fondamentale,* come proprio di setta, non della sapienza cristiana; e non solo premette la certezza dell'*idea chiara,* il che conduce e condusse all'idealismo, ma sì d'ogni facoltà ed obbietto dell'anima nostra. (*Ventura, Gioberti.*) San Bonaventura spiegò anch'egli divinamente la contraddizione di chi nega la verità. « Luce dell'anima è la verità. Questa non conosce occaso, perchè raggia sull'anima sì fortemente, che non si può pensare nè dire ch'ella non sia, essendovi contraddizione. Di fatto, se la verità non è, è vero che la verità non è; dunque alcun che è vero; e se alcun che è vero, é vero ancora che la verità è; dunque se la verità non è, la verità è. » (*Lumin. Eccl.,* sermo 4, cons. 1.) Dunque, la Filosofia cristiana sin da principio confida nella verità; ed ha certezza delle facoltà nostre e de'lor oggetti.

A svolgere poi la notizia delle cause prime o somm ragioni, si vale de' *principj comuni ;* sì perchè la Filosofia è universale, sì perchè questi principj sono per sè noti, nè se ne può dubitare sin dagl'inizj della riflessione scientifica. Dice sant'Agostino contro gli Accademici, che le proposizioni derivate immediatamente dal principio di contraddizione non possono negarsi; « se quattro sono nel mondo gli elementi, non sono cinque; se uno è il sole, non son due i soli; non può l'anima stessa e morire ed essere immortale; nè può l'uomo esser insieme misero e beato. Queste ed altre molte, che sarebbe lunghissimo rammemorare.... in qualunque modo sien conformati i nostri sensi, son vere in sè stesse *(quoque modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera.).* Imparai dalla dialettica, che le proposizioni proposte per connessione, se venga affermata l'antecedente, trae con sè il conseguente *(per l' identità) ;* e l' enunciate per separazione o disgiunzio-

ne, se uno o più membri vengono negati, resta un che, il quale dal negarli vien confermato *(per la contraddizione)*. Imparai, che nota la cosa, per cui son le parole, non dee di parole disputarsi, e chi ciò fa per imperizia, s'ammonisca, chi per malizia, si lasci. „ *(C. Acad.*, III., 39*)* Tertulliano dà ragione delle verità comuni, cioè la comunanza di ragionevole natura, e la comunanza di tradizione divina. « Queste testimonianze dell' anima quanto vere, altrettanto semplici; quanto semplici, altrettanto volgari; quanto volgari, altrettanto comuni; quanto comuni, altrettanto naturali; quanto naturali, altrettanto divine. Nè giudico, che possa ciò parer frivolo e freddo, chi ripensi la maestà della natura, da cui si misura l'autorità dell'anima. La natura è maestra, l'anima è discepola. Ciò che quella insegnò, o questa imparò, fu dato da Dio, dal maestro, cioè, della stessa maestra. „ (*De test. animæ*, § 5.) San Tommaso con quel suo dire da geometra insegnò come Boezio, che le proposizioni altre sono per sè note rispetto a sè stesse, ed altre rispetto a noi; e v' è proposizioni note comunemente a tutti; e fra le verità, apprese da noi, avvi un ordine. « Di fatto, ciò che primamente cade nell'apprensiva è l' ENTE; *il cui intendimento s' acchiude in tutto ciò che vien appreso dall' uomo:* quindi è primo principio indimostrabile, che non si può insieme affermare e negare; fondato nella ragione dell' essere e del non essere; e su tal principio si sostengono tutti gli altri. „ (S. Th., *Pars. Sec.*, qu. 94, a. 2, c.) E San Bonaventura, dopo notato che le nozioni inferiori prendono evidenza dalle più generali, *quibus non ignoratis possunt intelligi diffinitive inferiora,* e però ascendiamo alla nozione generalissima dell' essere comune, dice, che « l' intelletto nostro comprende veramente le proposizioni, quando sa con certezza, ch' esse son vere; o questo sapere è vero sapere, perchè l' uomo non può essere ingannato in quella com-

prensione; e non può essere ingannato, perchè sa, *che quella verità non può essere diversamente: scit enim quod veritas illa non potest aliter se habere.* » (*Itinerarius mentis in Deum*) E nota il Gersone (*De Myst. Theol. Spec*) « che questi principj primi, i quali si conoscono esser veri e certissimi, ogni qual volta abbiamo appresi i lor termini, ora si chiamano *dignità,* ora *concetti comuni* dell'animo, e ora regole prime e incommutabili, che *non posson esser altrimenti.* » La Filosofia cristiana dunque piglia le mosse dalla certezza della verità, e segnatamente da quella de'*primi principj* derivati dall'*idea suprema,* ch'è l'essere comune; e dalla certezza della *coscienza umana,* non ristretta al solo fenomeno del concetto, ma che abbraccia tutto l'uomo, le sue facoltà, e le loro relazioni con gli oggetti. Nè la Filosofia nostra perciò schifa l'*esama* o *critica discreta,* che non è contro la certezza naturale. Il filosofo cristiano sa di sapere fin da principio; ma sa pure, chè le facoltà nostre possono errare *per accidente;* e che ad evitar ciò *bisogna indagare la loro natura, i lor oggetti, la maniera d' adoperarle.* Ecco il perchè in ogni Scolastico trovi l'esame della verità e della falsità, considerata *rispetto all'intelletto ed al senso;* e San Tommaso, che afferma: l'esistenza della verità in universale esser *nota per sè,* non potendosi dire *è vero che la verità non esiste,* senza contraddizione (*S. Theol.,* P. 1 qu. 3, a. 1, ad. 3), nota per altro che ogni scienza è nell'intelletto; e che bisogna esaminare quali verità l'anima conosca, e che sia l'anima. (*In Physi.,* c. 1.) La Filosofia cristiana non rigetta l'esame, ma il dubbio; o quell'esame che non comincia da qualche certezza *ragionevole, senza cui tutto rimarrebbe sempre dubbioso;* perchè il certo non può nascere se non dal certo.

Con che criterj si regge la scienza cristiana? Questi si contengono dov'è l'*esordio* della scienza; perchè i cri-

terj devon regolare la scienza fin *da'suoi cominciamenti*. I criterj si contengono pertanto nella certezza naturale che ha l' uomo di sè stesso e delle sue relazioni con la verità de' principj, con gli oggetti che lo circondano, e con Dio; si contengono nella natura nostra, che al dire di Tertulliano, è maestra dell' anima perch' è discepola di Dio. I filosofi cristiani risguardarono sempre la natura dell' uomo ne'due rispetti di *conoscitiva* e d'*affettiva;* videro che il secondo ha radice nel primo; e che l' integrità dell'uomo è in ambedue. Però dice il Gersone: ad ogni potenza conoscitiva risponde una proporzionata virtù affettiva; perchè, se viene appreso da qualche potenza un oggetto o conveniente o sconveniente, sperimentiamo, che l'anima in certo modo applaudisce a tal' apprensione s'ella è o par conveniente, n'aborrisce se le pare sconveniente. Dirò di più; non manca d'appetito proporzionato al fine, secondo l'ordine della legge divina, ente nessuno; ma non dicesi appetito affettivo propriamente, se non quello che è negli enti conoscitivi. (*De Myst. Theol. Spec.*, p. 2, cons. 13.) Inoltre, i filosofi nostri nel riflettere alla natura umana, non sognarono mai di risguardarla com' *atea* e *solitaria:* chè allora la natura non è più natura, ma un mostro; sì la presero qual' è, *educabile e di fatto educata dalla Rivelazione e dalla società umana*. Quindi riconobbero in sostanza tre criterj: la *retta ragione speculativa, la retta ragione pratica, e l' autorità*. Dissero retta ragione speculativa quella che ha dirittura con la verità *evidente*, la quale se è davanti all' intelletto, ed è veduta, non può ingannare; sicchè il criterio stette per loro in tal dirittura tra il vero e la mente: l' errore nasce dall'affermare quel che non è conosciuto. Così Sant'Agostino: « Quando trattasi di ciò che si vede con l' intelletto, parliamo delle cose che intuiamo presenti *(quæ præsentia contuemur)* nella luce interna di verità, da

cui la mente vien illuminata, e di cui gode. (*De Mag.*, 40.) » E altrove: La *visione intellettuale* non s'inganna; chi altrimenti opina da quel che la cosa è, e' non intende, o se intende subito, la cosa è vera.... Nelle cose intellettuali vedute l'uomo non prende illusione; perchè o intende e la cosa è vera; o se non è vera, e' non intende; ond'è altro errare in ciò che vediamo, altro errare perchè non vediamo. (*De Gen. ad Litt.*, XII, 29, 52.) Quindi afferma sant' Agostino « è conseguenza necessaria che s' inganni, chiunque afferma sapere ciò che non sa. (*Enchir. ad Laur.*, 5.) » Sant'Anselmo definisce la Verità così: « La Verità è una rettitudine, percettibile con la sola mente: *possumus igitur, nisi fallor, diffinire quia veritas est rectitudo sola mente perceptibilis (Dial de Veritate.).* » E san Tommaso, mostrato che l' intelletto porge assenso per la presenza dell'oggetto intelligibile (*ex præsentia intelligibilis*) a' primi principj; e che la ragione scioglie le conclusioni ne'principj e forma la scienza; dice: « La *certezza ch'è nella scienza e nell'intelletto* procede dalla *stessa evidenza di quelle cose,* che si dicono certe: ideo certitudo, quæ est in scientia et intellectu, est ex *ipsa evidentia* eorum, quæ certa esse dicuntur (in 3 *Sent. Dist.*, 23, qu. 2, a. 2); » e definisce l'errore un giudizio per cui affermiamo essere ciò che non è, o non essere ciò che è. I sensi poi, reputano i nostri, che non traggano in errore, se noi, guidati dalla *retta ragione,* giudichiamo de' sensibili a dovere, come vedremo più oltre. Quant'alla parte affattiva dell'uomo, si capì che partecipazioni di eterne leggi è la legge naturale; e ch'ella, considerata in genere, sta nell'*inclinazioni* delle cose a' lor atti e fini: considerata nell'uomo, *è quella partecipazione dell'eterna legge per cui la creatura ragionevole ha naturale inclinazione al debito fine ed atto, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum*

actum et finem. (D. Th. *S. Theol.*, 12, qu. 91, a. 2.) E la parte affettiva od operativa della ragione umana, che inclina al debito fine, e ha dirittura con esso, chiamarono i nostri *retta ragione*, e la dissero norma *prossima* delle azioni. (Ibid. qu. 71, a. 6, c.) Però i filosofi cristiani stimarono guida necessaria per conoscere il vero la rettitudine degli affetti naturali e della volontà; la non dirittura degli affetti parve cagione certa d'errore. Sant' Agostino dice de' filosofi pagani: « Alcuno di loro trovò cose grandi secondochè fu aiutato da Dio, errò impedito da infermità umana; massimamente perchè alla loro superbia resisteva Dio per mostrare col paragone, che la via della pietà conduce dall' umiltà alle cose supreme. *(De Civ. Dei.* II, 7.) » Altrove notò ch'e' dánno in errore « perchè non cercarono religiosamente ond'abbiano l'ingegno, con cui fanno le loro investigazioni. *(Conf.*, V, 4.) » Gli scolastici considerando la retta ragione nel doppio rispetto della speculazione e degli affetti, e *quant' a quella, nell'attinenza co'sensi*; e vedendo poi, che l'uomo non può nè tutto nè perfettamente sapere da sè, posero tre giudicatorj del vero, la retta ragione, il senso sottoposto ad essa, e l'autorità divina ed umana. Me ne renda fede il Piccolomini che dedicando la sua Filosofia naturale a Papa Giulio III, dice: « Tre sono le guide del nostro assentire, il senso non ingannato, il discorso della ragione, e l'autorità. »

L' autorità si distinse in divina ed umana, com'insegna sant' Agostino: l' autorità poi altra è divina, altra umana; ma vera, ferma e somma è la divina. (*De Ord.*, II, 26.) Dio è la stessa verità; e quanto ne partecipi, tant' ha l' uomo d' autorità. L' umana venne risguardata nella doppia relazione col genere umano intero, e co'Dottori, Tertulliano scrisse apposta un libro, intitolato *Della testimonianza dell' anima,* per mostrare a' pagani, che l' anima di ciascuno naturalmente detta le verità razio-

nali del Cristianesimo; ond'egli esclamava: *O anima naturalmente cristiana!* « Io cito un testimone nuovo, diceva egli, ma più noto d'ogni letteratura.... Sta' nel mezzo, o anima... Ma non chiamo già te che spandi sapienza, dopo esserti formata nelle scuole, esercitata nelle accademie, cibata nelle biblioteche e ne'portici d'Atene. Te chiamo rozza, semplice, non polita, illitterata, come t'hanno coloro, che posseggono soltanto te, quella da quadrivio, da trivio, da telaio.... Non sei, ch'io sappia, cristiana; perchè, non già nasci, ma diventi cristiana. Nondimeno, chiedono la tua testimonianza i cristiani, da una estranea contro i tuoi. » E segue a dire, « che in bocca de'Gentili s'udiva del continuo queste esclamazioni: quel che *Dio abbia conceduto; se Dio vorrà; Dio buono; Dio benefica, ma l'uomo è cattivo; Dio ti benedica; Dio vede tutto; a Dio mi raccomando; Dio farà ragione; Dio giudicherà fra noi.* » (*De Test. An.*, § 1, 2.) Si rileva da ciò, che le maggiori verità si conservarono nel senso comune, più che ne' filosofi. Tertulliano recò altrove la ragione (*De Anima.* 2, § 18) di questo conoscimento universale della verità; dicendo, che la corruzione dell' animo è un che derivato dall' origine infetta, « ma nell' anima rimane un che principale, divino, congenito e *propriamente naturale.* Ciò di fatti che viene da Dio, non già si estingue; ma si offusca. Può offuscarsi, perchè non è Dio; non può estinguersi, perchè è da Dio... Così la divinità dell'anima si palesa per la sua bontà primitiva, e la coscienza di Dio viene in testimonio con queste parole: *Dio è buono; Dio vede; a Dio mi raccomando.* » Oltre il senso comune, i nostri hann' adoperata l'autorità de' Dottori, così in Filosofia, come in Teologia; tantochè si procacciarono dagli avversarj accusa di servitù. Ma l'umile ossequio all'autorità si trova nel *fondamento* della scienza: *nosce te ipsum;* perchè il conoscimento di noi stessi ci scopre il bisogno

di ricevere istruzione; e l'umiltà, dice Agostino, non istà nel farsi men ch'uomo, ma nel sapersi uomo. V'è armonia tra mente e volontà, tra scienza e virtù; si riverì dunque ogni autorità buona, così per dettame di ragione, come per affetto d'umiltà. Su ciò non cade questione; vedasi solo con che norme si tengano i nostri all'autorità de'dottori. Ebbero sempre in istima, non l'unica sentenza d'un uomo, *ma l'accordo de'sapienti.* O si risguarda l'autorità de'dottori cristiani, o l'autorità de'dottori pagani. Quant'alla prima, è tra gli altri un argomento chiaro la gran quantità di Somme teologiche e filosofiche nel medio evo; perchè, siccome suona il vocabolo, si radunava in esse la tradizione scientifica. Quant'alla seconda, benchè taluno amasse più le dottrine d'alcun filosofo pagano, ed altre altri, pure *l'autorità d'un solo non fu mai assoluta e senza compagni;* e in ogni tempo separarono i nostri il vero dal falso, senza badare a grandezza di meriti e di fama. San Teofilo pende al platonico, e dice « che Platone più egregiamente degli altri filosofò (*Ad Autol.*, III, 6); » nondimeno lo riprende in molti punti ed esclama: « Che giovò mai a Platone la dottrina istituita da esso, o che giovarono agli altri filosofi sì numerosi le lor opinioni? (*Ib.*, 2.) » Taziano dice di sè ch'egli erasi dato alla filosofia de'Greci (*ac primum quidem vestris disciplinis imbutus*), e abbandonava poi la greca sapienza per quelle de'barbari, la quale gli parve più semplice, più modesta e più vera, e che infine passò al Cristianesimo. (*Contra Græc. Orat.* § 4.) Mostra Giustino nel Dialogo con Trifone Ebreo, come i Padri, passati al Cristianesimo dalla Filosofia, recidessero da questa ciò che offende la sapienza, e prendessero da ogni setta il buono; e osserva, che la filosofia essendo un'unica scienza, non vi avrebbero luogo nè Platonici, nè Stoici, nè Peripatetici, nè Teoretici, nè Pitagorici (§ 2.). Clemente Alessandrino, oltre quel

passo notissimo, che suona così « io chiamo Filosofia, non la stoica, non la platonica, o l'epicurea, o l'aristotelica, ma la scelta di tutto ciò che tali sètte dissero altamente e che insegni giustizia con pia sapienza (*Strom.*, I, 2) », aggiunge poi bellissime parole distinguendo dalle particelle di verità, sparse in ogni setta pagana, l'universalità del sapere cristiano, che le riunisce in sè non come accozzo, ma come parti nel tutto. « Essendo una la verità (mentre l'errore ha infiniti sviamenti) gli eretici della filosofia tanto barbara quanto greca (*philosophiæ tam barbaræ quam græcæ hæreses*) la spezzarono e la dispersero, come fecero le Baccanti delle membra di Penteo, e ciascuno spaccia la parte di verità, che gli toccò, per la verità compiuta. Ma, pel sorgere della luce tutte le cose sono illuminate. I Greci e i Barbari dunque che furono studiosi della verità, sì quelli che sortirono molta porzione della verità del *Logo,* sì gli altri che n'ebbero poca, le rechino qua nel mezzo (*in medium prodeant*). Che se un secolo rappresenta quasi raccolte in un momento le parti del tempo, future, presenti e passate, certo la verità nel raccogliere i proprj semi, benchè dispersi in terra straniera, è molto più potente d'un secolo. Perchè dell'opinioni, ricevute dagli eretici, ne trovammo alcune non del tutto assurde nè che hanno recisa la naturale derivazione.... Adunque o come un membro, o come specie, o come genere le opinioni loro coincidono in unità. Come.... nell'universo tutte le parti, benchè differiscano tra loro, serbano congiunzione e convenienza col tutto; così e la barbara e la greca filosofia, avendo spiccato una qualche particola di verità eterna, non già dalla mitologia di Bacco, ma dalla Teologia del Verbo eterno, chi le parti divise abbia novamente composte, e ne abbia fatto un unico tutto, perchè se ne formi la compiuta sapienza, ei può contemplare senza pericolo la verità. » (*Strom.*, I, 3.)

Vedemmo altrove com'onorasse i Platonici Sant' Agostino, e tuttavia, non solo nelle Ritrattazioni, ma nell'Opere anteriori pur anco, riprende in generale i filosofi pagani, dicendo ch'essi non ebbero sapienza « perchè ignorarono la via, cioè il Verbo di Dio » (*Conf.*, V. 5): e volgendosi loro col discorso, gli ammonisce così: « Vedete di lontano, benchè con occhio offuscato, la patria, ma non sapete la via, che vi conduce. » (*De Civ. Dei,* X, 29, I.) Nota perfino, che « si parla da loro con libere parole, non temendo in cose difficilissime l' offesa delle pie orecchie; ma che noi dobbiamo parlare con regola certa, affinchè licenza di parole non generi opinioni empie circa le cose significate. » (*De Civ, Dei,* X, 23.) E con breve definizione determina la qualità, che distingue non solo la dottrina de' Gentili dalla cristiana, ma le nostre ancora dalle loro lettere; cioè l'amore di belle parole senza troppo badare alla verità: *Ogni moltiloquio viene da' Gentili,* che dann' opera piuttosto ad esercitare *la lingua, che a mondare l'animo.* » (*De Cons. Evang.*, II. 13.) San Tommaso, che il Rémusat con altri crede aristotelico pretto, è anzi conciliatore tra la dottrina d'Aristotile e quella di Platone passata in Sant'Agostino, la cui autorità venerò sopr' ogni altra. Tra' difetti di chi giudica oggi la Scuola v'ha di badare solo alla forma, peripatetica certo, senza por mente alle dottrine, che per quattro quinti scendono da'Padri, per uno dal Peripato. Alcuino da molti creduto fondatore della Scolastica, e che certamente fu istitutore della Scuola palatina a tempo di Carlo Magno, segue le teoriche d'Agostino, per esempio l'analogia delle tre Persone Divine con le potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà, le prove sulla semplicità dell' anima, l' origine dell' idee, l' ufficio della memoria, gli atti dell'immaginazione. Dice sant'Anselmo nella Prefazione al *Monologio,* che spesso ritornando sull' *Opera sua « non*

trovò mai aver detta cosa, che non s'accordasse co' PADRI CATTOLICI, e segnatamente col Beato Agostino. „ Se in San Tommaso l'intelletto attivo discende da'Peripatetici, l'idee eterne che si specchiano in esso secondo gl'intelligibili primi non sente invece dell'Accademia e del Vescovo d'Ippona? Più, come san Tommaso notò che Agostino corrèsse Platone circa l'idee separate, così san Tommaso stesso corregge Aristotile in punti essenziali, e si discosta da lui quanto la creazione dal dualismo, l'immortalità dell'anima da un atto corporeo, un intelletto divino che vede e provvede tutto in particolare e con libertà, da un intelletto che vede e provvede in generale e per necessità. Espressamente dichiarò, che le vie de'filosofi pagani non sempre convengono a'cristiani. Ecco un testo di molta importanza; egli pone il quesito se vi sieno sostanze non unite a'corpi, e, riferite le opinioni d'Anassagora, di Platone e d'Aristotile, soggiunge: « Ma queste vie non sono a noi molto accomodate, perchè nè ammettiamo con Anassagora la mescolanza dei sensibili, nè la separazione degli universali con Platone, nè la perpetuità del moto con Aristotile. „ (*De Spir. Creat.,* Art. 5.) E prima (*Art.* 3.), dimostrando l'unione immediata dell'anima col corpo, e chiosando l'opinione degli spiriti vitali cavata dal libro d'Aristotile: *De causa motus animalium,* finisce col dire: *Del rimanente quel libro ancora non è poi di molta autorità.* Si conclude che i sapienti nostri osservarono la tradizione della sapienza cristiana; ne cercarono pure i vestigi tra le sètte pagane, e del rimanente non fecero caso. Dove poi o l'uno o l'altro de'Padri e de'Dottori prese alcun che di non consentaneo a noi, l'unanimità degli altri lo escluse; come la possibilità della generazione angelica in alcuni Padri più antichi.

Se il filosofo cristiano nè dimentica, nè può dimenticare d'esser uomo, e serba la fede naturale nell'auto-

rità del genere umano e in quella de'sapienti, a più forte ragione non può dimenticare d'esser cristiano; però fin da'principj della scienza la fede *accompagnasi* al ragionamento e lo *conferma*. La causa generatrice della nostra Filosofia, teniamolo a mente, non è il *dubbio o la ignoranza*, ma *l' indagine delle ragioni dimostrative e la difesa della verità*. Di questo ci vilipendono *le sètte* col nome di ciechi dommatici; ma dimostrare *da principj evidenti* e con l' esame de' fatti non è andare alla cieca; e noi in tali dottrine riposiamo con la mente e coll'animo, essi vanno in dubbj e passioni, effetto non invidiabile. La Filosofia pagana comincia *dall' ignoranza e dal dubbio*. Lo dice a noi Cicerone nel principio *De nat. Deorum*. « Come di molte cose non sono state in Filosofia chiarite a sufficienza, così questione difficilissima ed oscurissima è la natura degli Dei: sulla quale son tanto varie ed opposte le sentenze de'sapienti, che n'hai grande argomento, principio della Filosofia esser l'ignoranza. » Ma i nostri procedono in modo che la certezza naturale della coscienza e quella de'principj, la fede naturale e la sovrannaturale si consertino indivisibilmente; così rispettano essi *la fede e la ragione*. Scrive Tertulliano. « Noi definiamo, che Dio prima è da conoscersi per la natura, poi per la dottrina; cioè dall'opere, e dalla predicazione. (*Adv. Marc.* I, 10.) » E aggiunge; *ma la natura non vale, se i naturali stromenti non sono sufficienti* (ivi); perchè considerata la grandezza di Dio, e la mediocrità umana, si vede con l'esperienza di tutti i secoli (*secundum totius ævi experimenta*) che l'uomo potè più facilmente fingersi gli Dei che seguire colui, il qnal è noto per la natura (ivi). Indi occorse, dice Tertulliano, la Rivelazione, perchè Dio, *mentr'è noto pel testimonio della anima e per l'opere della natura,* è ignoto per la sua grandezza, pel gravame de'sensi, per le cattive istituzioni, per le libidini e concupiscenze; quest'è dunque sommo delitto

di chi non voglia riconoscere per la predicazione colui, che non si può ignorare per la natura: "*et hæc est summa delicti nolentium recognoscere quem ignorare non possunt.*" (*Apolog.*, 17.) Ciò corrisponde a san Tommaso che nel principio delle due Somme dimostrò, come senza Rivelazione non può aversi facile, universale e schietta notizia di Dio (*ivi*); benchè s'abbia per natura la capacità di acquistarne l'idea; anzi, parlando egli di que'Padri, che come Tertulliano posero *innata la nozione* della divinità, spiega per *innata facoltà* il senso di tal dottrina. « La cognizione, che Dio è, si dice inserita naturalmente in tutti, essendo naturalmente inserito un che, onde venire al conoscimento di Dio. » (*De Verit.*) Ma i filosofi cristiani san bene, altro essere la facoltà, altro le condizioni per metterla in atto; però sant' Agostino: « Poichè l'animo, a cui spetta *naturalmente la ragione* e *l'intelligenza,* era fatto invalido per molti vizj vecchi e tenebrosi... occorreva *anzi tutto (primum) fosse imbevuto e purgato* dalla fede. » (*De Civ. Dei,* XI, 2.) Quant'al tempo l'autorità vien prima, benchè la ragione preceda in realtà... perchè nessun uomo facendosi *perito senz'essere prima imperito...* accade che l'autorità, a chiunque vuole sapere cose grandi ed occulte, gli apra la porta. Ma entrato la porta, e appreso i precetti, l'uomo impara *con quanta ragione gli fossero dati e che sia la propria ragione, cui, già fatto fermo e idoneo, egli segue e comprende.* (*De Ord.*, II, 26.) E altrove: « Non dirò mai che Dio abbia in avversione ciò per cui ne creava superiori ad ogni animale. Guardiamoci bene da crederlo, *affinchè* poi non si fugga di ricevere e di cercare le ragioni, mentre non potremmo neppur credere senz'un'anima razionale: *cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.* » (*Ep.*, 120, § 3.) Sicchè la fede precede in un senso e la ragione in un altro. « Di fatto se è giusto che a certe

cose grandi, ancora non intelligibili, la fede preceda la ragione, deve nondimeno una *certa ragione che ciò persuada, precedere la fede; nè la ragione si scosta dall'autorità mentr' esamina cui è da credere; neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum.* (*De vera Relig.*, 46.) La fede cerca (l'intendimento) e l'intelletto trova; però disse il profeta: se non crederete, non intenderete. E daccapo l'intelletto cerca colui che trovò; e l'uomo per cercare Dio dev'essere intelligente. » (*De Trinit.*, XV.) Di qui le due proposizioni di sant'Anselmo *intellectus quærens fidem,* e questo è di coloro, che non hanno fede; *fides quærens intellectum,* e questo è de'Cristiani; quantunque non in tutte le cose di fede si possa *direttamente.* Sant'Anselmo narra nel *Proslogio* il perchè componesse quell'opuscolo; e dice d'averlo scritto come chi si sforzi alla contemplazione di Dio, per intendere *ciò ch'egli crede.* I nostri muovono nella scienza da *principj razionali, per dimostrare ciò ch'essi credono fermamente e ch'è dimostrabile;* quant'a' misteri, non tentano di penetrarvi, ma ne investigano le *convenienze* con le verità razionali. Sant'Anselmo, arditissimo nell'andare con la ragione quanto più oltre si può andare, e chiamato da chi forse non considerò troppo la natura del filosofare nostro, un *razionalista* cattolico, ecco in che termini parla della Trinità: « Parmi, che segreto tanto sublime superi l'acume d'umano intelletto; stimo perciò da frenarsi 'l tentativo di spiegarlo. Reputo dover bastare a chi scruta cose incomprensibili, se ragionando conosce che la *cosa è,* quantunque non possa conoscere *come la cosa sia.* » E risolve il quesito del come i misteri divini essendo ineffabili, tuttavia può dimostrarsi che *sono:* « Accade che vediamo una cosa, non in qual modo ell'è, ma per qualche somiglianza od immagine; come se guardi un volto in ispecchio. Allora

una stessa cosa diciamo e non diciamo, vediamo e non vediamo; diciamo e vediamo *per altro*, non diciamo e vediamo per la *proprietà* della cosa. (*Monol.*, 66.) E d'ogni cosa vera ci ha la ragione; se non che il soprarrazionale ha una ragione in Dio; ma nascosta a noi; l'irrazionale non ha nessuna ragione. Come dice Agostino: « Ed invero ci ha cose, di cui non può rendersi ragione, benchè la non manchi *(non tamen non est)*. E qual cosa si dà nella natura che Dio abbia fatto contro ragione? » (*Epist.*, 120, § 5.)

Avvalorato il filosofo cristiano da tali guide, che sono secondo natura, cioè dall'evidenza del vero, dall'amore del vero sotto ragione di bene, e dall'autorità umana e divina, muove dall'osservazione interiore, o dalla coscienza per salire a Dio, ch'è suprema ragione d'ogni sapere. Al filosofo due cose importano su tutto, conoscere noi stessi, conoscere Dio. Dice Agostino: « Desidero sapere Dio e l'anima. Niente di più? Nient'affatto. » (*Solil.*, I, 7.) I nostri (l'abbiamo già udito da sant' Anselmo), come credono che Dio non si faccia noto se non per *similitudine* degli effetti, così vanno dagli effetti alla cagione prima; e come tra le cose create quella *similitudine* apparisce meglio nell'uomo, così dallo studio dell'uomo principalmente raccolgono la Filosofia divina. È teorica comune, senz'eccezione di sorta, a Padri e Dottori. « Non voler uscire fuori di te, dice Agostino, ritorna in te stesso; nell'uomo interiore abita la verità. (*De Vera Rel.*, 72.) E ne' *Soliloqui:* « O Dio immutabile, che io conosca me, che io conosca te *(noverim me, noverim te)*. » (II, 1.) Sant'Anselmo nel *Monologio*, dopo avere spiegato come possa conoscersi Dio per similitudine, e non in sè, aggiunge: « Qualunque nome che sembri potersi dare a quella natura, non me la indica mai per una sua proprietà, ma per una qualche somiglianza » (65); e quindi

(66) tanto più s'avvicina la mente a conoscere la natura divina, quanto più la studia nelle proprietà di cose più perfette e più simili a Dio; or come nulla è più perfetto delle sostanze razionali, così la mente studiando sè, e in sè Dio, molto a lui s'avvicina. *Certum est, quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat.* E conclude, dicendo: *Qual cosa dunque più manifesta, che quanto più l'anima razionale intende a conoscersi, tanto più sale alla cognizione di Dio?* Parole che dimostrano altresì la necessità della Filosofia per la Teologia, non rispetto alle prove rivelate, ma sì alla parte razionale ed analogica. San Tommaso nota, che solamente dell'uomo fu detto, fra l'opere di Dio, esser creato a immagine di Lui, giacchè « il sommo grado delle perfezioni, per cui la natura creata *partecipa la somiglianza* (*participat similitudinem*) dell'increata, è l'intellettualità. » (In 3 *Sent.* Distinct. 11, qu. 2, a. 2.) San Tommaso insegna co' Padri e Dottori tutti, che Dio può dimostrarsi per le cose più note a noi, cioè per gli *effetti* (*S. Theol.*, P. 1, qu. 2, a. 1, c.) Ecco la ragione del metodo ascensivo necessario alla cognizione di Dio, come disse l'Apostolo: *Le cose invisibili di Dio s' intendono per le cose create;* ecco la ragione di tanta diligenza nell'esame delle facoltà umane, e della logica che le governa. Questo metodo conduce alla sommità del sapere, dalla quale poi scende chiarezza *piena* per la cognizione dell'uomo e del mondo; perchè *in ogni ordine di cose la notizia di ciò ch'è primo* fa intender *a pieno l'ordine che ne dipende.* Vediamo dunque che ordini di cose chiariscano i nostri *con la scienza di ciò ch' è primo, e niente ha sopra di sè.*

L'uomo riflettendo sopra di sè, ha coscienza d'*esistere*, di *conoscere*, e d'*operare;* e s'accorge dell'attinenza sua con altre cose ch' *esistono*, son *conoscibili*, ed

operano sopra di lui e fra loro. Noi e le cose esistiamo, ma possiamo non esistere; dunque è necessario sapere la *cagione prima* ond'esistiamo. Noi conosciamo noi stessi e ciò ch'è conoscibile a noi, ma possiamo non conoscere; è dunque necessario sapere qual è la *Ragione o Verità prima,* onde conosciamo e onde le cose son conoscibili. Noi operiamo e tutte le cose operano a mo'loro per un fine ch'è il bene; ma noi e le cose, non siamo beni a noi stessi; è dunque necessario sapere qual è l'ultimo fine nostro, ch'è la *prima legge* del nostro operare. Son questi pertanto i tre grandi teoremi della Filosofia cristiana: *prima causa, prima verità,* e *prima legge* o ultimo fine. Però i nostri misero il sommo della Filosofia ne' tre concetti ontologici, *unità, verità, bontà* (Alessandro d'Ales, accennò nell'unità la causalità, ponendo la *potenza*); e però contemplarono in Dio la causalità *efficiente, l'esemplare, e la finale.* Di qui la partizione *intrinseca* della Filosofia; perchè la estrinseca, secondo i varj aspetti dell'ordine mentale, può variare, ma l'intrinseca si ha costantemente. Sant' Agostino serbò la distinzione platonica (come vedemmo): *Fisica,* che discorre la causa *efficiente; Dialettica,* la causa *esemplare; Etica,* la causa *finale.* Tal distinzione, com' insegna il Ritter, è pur d' Aristotile; perchè s' egli escluse la Dialettica dalla Filosofia, dicendo, che questa conosce e quella fa conoscere, ivi parlò della Dialettica strumentale, com'arte; ma la Scienza prima e' la chiamò Logica, com' anche la chiamò Platone, traendone il senso da *Logos*, ragione. Insomma, *tre sono le parti intrinseche della Filosofia,* la parte *logica,* l'*ontologica* e la *morale;* e hanno i principj nell' Ontologia propriamente detta o *Scienza prima,* e si svolgono poi con essere lor proprio e distinto. Nella parte ontologica s'acchiude la Metafisica o Teologia naturale e la Fisica; e nella Fisica, spettante alla

Filosofia, s'acchiude la Cosmologia e la Psicologia. La parte logica inchiude la Dialettica o Logica, nel significato alto di Platone, d'Aristotile, e de' Padri (la Logica minore n'è preparazione o corollario); ed anche l'Estetica, di cui son parte quelle ch'Aristotile chiamò Poetica e Retorica. Nella parte morale stanno la Scienza del Dovere, del Diritto, della Felicità, e l'altre derivate da queste come la Politica e l'Iconomica; ed anche la Filosofia applicata ai fatti umani positivi, come la Giurisprudenza, la Filosofia della Storia e la Filologia.

II. Scienza Prima o degli Universali. — La *Causa,* la *Ragione,* la *Legge* o il fine è Dio. Ascoltiamo San Bonaventura. « L'universo è prodotto all'essere *nel tempo;* è prodotto *ex nihilo* da un principio *solo e sommo,* la potenza del quale, benchè immensa, tutte cose dispone con certo *peso, numero* e *misura.* Questo s'intenda universalmente rispetto alla produzione d'ogni cosa; e per tal modo si prende la verità e si rigetta l'errore. Perciò che dicesi *nel tempo,* si esclude l'errore di chi pone il mondo eterno; perciò che dicesi *dal nulla,* s'esclude l'errore di chi pone l'eternità nella materia; perciò che dicesi da *un solo principio,* s'esclude l'errore de' Manichei, che ammettono pluralità di principj; perciò che dicesi *principio solo e sommo,* s'esclude l'errore, che Dio abbia prodotto le creature inferiori pel ministero dell'intelligenze; perciò che s'aggiunge con certo *peso, numero e misura,* si mostra che il mondo è un effetto della Triade creatrice sotto un trino genere di causalità. Di *causalità efficiente,* da cui procede *l'unità,* il modo e la misura in ogni cosa creata; di causalità *esemplare,* da cui è nelle creature *verità, bellezza* e numero; di causalità *finale,* da cui è nelle creature *bontà,* ordine e peso. » (S. Bonav., *Brevil.,* II, 1.) Passo ammirabile, alla cui bellezza il divino Platone non potè giungere mai!

Questo della creazione è punto principale, dove la Filosofia cristiana si disgiunge dalla pagana; e stando nella creazione il principio dell'esistenza, della verità e del bene, dalla sapienza cristiana è la conservazione e bellezza dell'essere umano, la verità del sapere, il bene privato e degli stati; dalle sètte che negano la creazione, deriva ogni falsità e corruttela, poi la deformità e la fine dell'uomo, perchè vizio ed errore traggono ad infermità morali e fisiche, a barbarie ed a salvatichezza, e con questa (ne son prova i selvaggi) a diminuire la specie che s'annienterebbe. Origene acutamente mostrò nel domma di creazione il divario tra filosofi gentili e cristiani allorchè disse: *Costoro dissentono da noi, quando fanno la materia coeterna a Dio.* (Hom. 14 in Gen. 26.) Vedemmo che i Pagani, movendo dall'uomo, trasportavano i risultamenti dell'induzione in Dio, e così non pensavano la creatura e Lui *analogicamente,* ma univocamente; benchè per bontà delle tradizioni e della ragione confessassero Iddio non escogitabile in sè ed ineffabile. I nostri poi non tengono questa via: adoperano bensì l'induzione, e vanno a Dio per le somiglianze degli effetti con la causa, ma non lo pensano in forma *generica;* perchè s'accorgono che la *causa prima* produce gli effetti diversamente *dalle cause inferiori;* e contenendo la perfezione degli effetti in modo assoluto, li fa simili a sè, e immensamente diversi, chè tal perfezione sta in lui per *modo infinito.* L'idea di causa, come pernio di dottrina, impedisce che l'ideale astratto si confonda col reale; perchè, se in ogni idea è l'attinenza o possibile o attuale con qualche realtà ideata, l'idea di causa poi ci mostra più spiccata quell'attinenza, non potendosi concepire causa senza concetto d'azione d'un ente in atto. I Platonici, benchè saliti con metodo sublime agli eterni esemplari, li concepirono induttivamente o genericamente; però sant'Agostino, come nota il Ritter (*St. del-*

la Fil. Crist.), si separò da Platone, ponendo in Dio, non solo gli esemplari di generi e specie, ma d'ogni cosa particolare. San Tommaso segue al solito sant'Agostino, dicendo: « Se l'ordine universale è creato da Dio e retto da Lui, bisogna ch'egli abbia l'idea dell'ordine universale. Ma la ragione d'un tutto non si può avere senza le *proprie* ragioni di quelle cose, onde il tutto si compone: come l'architetto non può concepire la specie della casa, se delle parti di quella non fosse in lui la *propria* ragione. Così fa d'uopo, che nella mente divina s'acchiudano le ragioni proprie *(cioè non generiche)* d'ogni cosa. Però dice Agostino nel libro delle 83 quistioni (qu. 46), che le singole cose furono create da Dio con le lor proprie ragioni. » (S. Theol., P. 1. qu. 15. a. 2, c.) Sant' Agostino segue Platone fino alle specie eterne; ivi lo abbandona, e concepisce Dio in modo affatto *eminente.*

Il metodo guardingo d'Aristotile sceverò esattamente l'ordine logico dal reale; e il cardine di tal divario sta nella dottrina, che *l'ente comune astrattissimo non è genere che possa predicarsi univocamente;* dottrina che mantenendo la diversità essenziale de' concetti, impedisce ch'e' s'unifichino in un solo, e si sdruccioli all'identità delle cose. Ma egli non badò al pericolo, quanto bisognava; nè applicò convenientemente a Dio la sua teorica; quindi lo concepì com' *atto* eterno del mondo eterno, in *modo somigliante* all'anima, che definì *atto* del corpo. Nondimeno, aiutato dalle tradizioni e dalla ragione, chiamò Dio *atto puro,* cioè non soggetto a mutazioni e passioni. La Scuola, badando al concetto di causa, scelse il buono, lasciò il cattivo di quelle dottrine. Negando l'*univocazione* dell'ente, negandone cioè la *predicabilità identica,* applicò a Dio questa dottrina; e così evitò il *panteismo:* inoltre, pensò Dio com'*atto puro,* ma perciò com'*assoluto,* senza *necessaria relazione* con entità diverse da lui, com'*assoluta cagione di ciò che va*

misto d' atto e di potenza o del contingente; e così cansarono il *dualismo*. La necessità fondamentale di ciò fu avvertita sin da' primi Scolastici. Raban di Magonza, discepolo d'Alcuino, e maestro di molti insigni Dottori che uscirono dall' Abazia di Fulda, in un suo Commentario sull' Isagoge di Porfirio (Hauréau, *St. della Scolastica*) avvisa, che ponendo l' ente come genere supremo, s' immedesimano tutti i generi e tutte le cose a mo' del panteismo reale; e dopo aver notato che in qualche guisa l' ascensione de' generi somiglia il salire da una generazione ad un' altra fino al prim'uomo, soggiunge, che nondimeno i generi tutti non posson ridursi ad un solo genere. Ecco le sue parole: « Nei generi poi e nelle specie la cosa non istà di tal modo, che tutte le specie si traggano ad un sol genere supremo... E trattando a parte dell'ente, parve a taluni ch'e' fosse genere di tutte le cose, perchè il nome d'ente si predica di tutto; dicendosi la sostanza è un ente, e così dell'altre cose; ma nondimeno l'ente non è genere di tutto; perchè il nome d' *ente* conviene bensì ad ogni cosa, ma niuna sua definizione abbraccia ogni cosa; ciò farebbe se genere, perchè ogni genere e conviene col nome a tutto quello di cui è genere, e lo abbraccia con la sua definizione. » Val' a dire: l' animalità, per esempio, conviene in senso univoco all' uomo ed a' bruti, perchè la differenza tra l'uomo ed i bruti non cade nella ragione d'animalità, sì nella ragione di spiritualità; ma invece, sebbene sia vero che ogni cosa in quanto esiste può ricevere il predicato comune dell' essere, ossia è esistente, tuttavia *la differenza ch' è tra cosa e cosa non cade fuori dalla ragione d' ente, ma in quella stessa d'ente, perchè ogni differenza non è mica nulla, ma è:* se dunque ogni differenza cade nell'essere stesso, s'esclude ogni identità universale così di genere e di definizione, come di realtà. (*V. fra gli*

altri il Gaudin e il Roselli.) Al quale insegnamento d'Aristotile o de' Dottori se guarderanno meglio i Rosminiani e al pericolo della sentenza opposta, forse ch'essi conserveranno la predicabilità comune dell'ente, ma non il nome di *genere comune;* nè verrebbe a mutarsi la sostanza della loro dottrina. Nè a chi legge paiano cose viete, e sottigliumi; chè siamo testimoni, come l'identità del genere supremo meni al panteismo ideale gli Egheliani, vi menò i maggiori uomini dell'antichità; ed è argomento d'ingegno che badi al concreto, la distinzione fra l'identità astratta, e la diversità de' concetti e delle cose. Alberto Magno intese a capello il vizio, e gli effetti della induzione pagana; perchè nella *Metafisica* (Lib. III, tr. 3., cap. 17), confutato Platone che concepì Dio com'ente generico, e quindi come principio d'*emanazione universale*, aggiungeva: « Benchè tutte le cose si risolvano nell'ente e nell'uno, non regge però la risoluzione in una sola *natura*, che sia *univocamente* la natura di tutte le cose: *cum resolvuntur omnia in ens et unum, non stat in ens resolutio in una natura, quæ univoce sit una natura omnium.* » Duns Scoto medesimo, che ad alcuni sembra realista in senso non buono, afferma che il genere *analogico* e *metafisico,* contenente il creatore e la creatura, non dice *nulla di reale comune ad essi* nè *univoco,* nè *equivoco,* ma solo *analogico.* (*De Rer. Princ.*, qu. 19, a. 1. n. 4.) Non s'appone dunque il Rosmini, allorchè crede che Duns Scoto ammetta l'*univocità* dell'ente comune in senso d'esistenza.

Fuggito lo scoglio del panteismo, si levano i nostri alla cima della scienza con la contemplazione dell'*essere universale,* e de' *suoi attributi metafisici;* dal quale comincia il vero metodo discensivo e dimostrativo, non sì schietto per altro, che non vi si mescoli, ove occorra, il metodo analitico ed ascensivo; perchè l'os-

servazione interiore dell' uomo non abbandona mai 'l filosofo cristiano per fine di scienza, e per istituto di vita. Questa scienza universale dell' essere, chiamata Ontologia da'recenti filosofi, dicevasi propriamente Metafisica da' vecchi, e così la definisce Alberto Magno: è la scienza « che ha per oggetto l'essere com' ente, non come quest' ente. » (*Metaph.*, I, tract. 1, cap. 2.) E poichè la Metafisica tratta le ragioni somme, gli Scolastici al trattato dell' ente in universale facevan seguire la Teologia razionale, perchè Dio è la ragione di tutte le ragioni. I termini, dice San Bonaventura, delle proposizioni e delle illazioni non s'intendono senza l'idee superiori, che li definiscono. Ma sopra ogni concetto è l'idea dell'essere; dunque non s'ha scienza delle cose, se non contempliamo quest'idea. L'ente non può conoscersi a compimento « se non si conosca per le sue condizioni, l'*unità,* la *verità* e la *bontà* (*Itin. mentis in Deum.*) « *essere universale* è ciò che si predica in comune di tutte le cose in quant'esistono; benchè non significhi una comune natura. Ogni ente è *uno,* perchè ogni ente è indiviso. « Di fatto, o un ente è semplice o è composto. Se semplice, è indiviso in potenza ed in atto; se composto, non ha l' essere quando le sue parti son divise, ma dopochè costituiscono e formano il composto. » (*D. Th. S. Theol.* p. 1. qu. 11, a. 1. c.) Ogni cosa in quanto è, è vera, perchè *ciascuna cosa in quanto ha dell' essere, in tanto è conoscibile.* (Ivi, qu. 16, a. 9, c.) La verità poi è l'*equazione della cosa con l'intelletto* (qu. 14, a. 1, c.), la qual definizione abbraccia la verità considerata nell'intelletto, e considerata nelle cose. Considerata nell'intelletto, dicesi verità *secondochè l' intelletto conformasi alla cosa intesa:* e considerata nella cosa, dicesi verità, *secondochè la cosa ha un qualche ordine con l'intelletto.* Agostino accennò il primo aspetto della verità allorchè disse che *la verità*

è ciò, per cui si manifesta quello che è; e indicò il secondo aspetto, allorchè disse, che *la verità è la somma similitudine del Principio, la quale non ha nessuna diversità;* e l'indicò Anselmo, quando disse che *la verità è una rettitudine percettibile dalla sola mente.* Le quali due ultime definizioni risguardano la verità nella cosa, perchè risguardano la conformità della cosa con l'intelletto, e dicesi retto ciò che concorda al principio, cioè *all'intelletto divino.* (Ivi.) Se ciò ch'è, è vero in quanto ha ordine con l'intelletto, ciò ch'è, è buono in quanto ha ordine con l'appetito, e segnatamente con la volontà. « Perchè ogni ente, com'ente, è in atto, ed è perfetto in qualche guisa, ogni atto essendo una talqual perfezione: il perfetto poi ha ragione d'appetibile o di buono..... e però ogni ente, come tale, è buono. » (Ivi. qu. 5, a. 3, c., e vedasi anche lo Zucchi, *Met. sec. Arist. et D. Thom.* e il Gaudin.) L'ente universale co' notati attributi « può pensarsi come compiuto e come incompiuto; come imperfetto e come perfetto; come in potenza e come in atto; com'ente condizionale, e com'ente per essenza; come particolare e come totale; come passeggiero e come permanente; com'ente da un altro, e com'ente per sè; com'ente misto al non essere, e com'ente puro; come relativo, e come assoluto; come ente secondo, e come primo; come mutabile, e com'immutabile; come semplice, e come composto. » (Bonav. *Itin.*) Questi due ordini di concetti non possono riferirsi al medesimo ente per la contraddizione, che ciò non comporta; anzi un ente o si pensa assoluto, o relativo, e va discorrendo; se si pensa in un modo, escludesi l'altro, come vien accennato dalla particella disgiuntiva allorchè diciamo: il tal ente *o* è infinito *o* finito, *o* è perfetto *o* imperfetto: ma d'altra parte ciò ch'è imperfetto, finito, contingente non si può pensare come da sè, perchè sarebbe

necessario, non finito, non imperfetto; dunque tra'due ordini de' concetti media quello di creazione. Se l'ente può pensarsi come *relativo* e com' assoluto, il relativo indica produzione da un lato, efficienza dall'altro. Onde la Filosofia cristiana in tutto l'ordine della scienza contempla, pel concetto di creazione, l'Ente *ch'è,* e le cose ch'*esistono dall'Ente;* l' *uno primiero,* e *le unità* che, *create* da esso, formano l'universo; la *verità prima,* e le *verità create;* il *bene primo,* e i *beni creati:* e questi termini *secondi* ricevono tutti la loro *ragione* dal *primo,* e per la *relazione del creato col creatore* s'intendono e si spiegano *tutte le relazioni.* Sicchè la parte *ontologica* pone Dio com'Ente uno, ch'è causa di tutte le cose; la parte *logica* pone Dio come Verità, ch'è ragione prima d'ogni verità negl'intelletti e negli enti, verità ch'è bellezza e ragione d'ogni bellezza; la parte *morale* pone Dio come Bene, ch'è legge prima e fine ultimo degl'intelletti creati e per essi di tutto l'universo: così la Filosofia intera è una dimostrazione di Dio, un inno che levasi dalla mente dell'uomo al Signore delle scienze.

III. Teorica dell'essere. — Dio è l'Ente uno, che crea tutte le cose liberamente, sostanzialmente e *ad extra* (*Gioberti*). San Tommaso dà cinque dimostrazioni dell' esistenza di Dio, le quali procedono dagli effetti alla causa, secondo il detto di San Paolo; ma sostenute da principj necessari ed evidenti. Nè sta che da cose contingenti non possa dimostrarsi 'l necessario; perchè la dimostrazione si regge su principj necessarj ed evidenti (*Rosmini*). Inoltre, benchè contingente il nostro conoscere e contingenti le cose del mondo, tuttavia e noi *mentre* conosciamo, *necessariamente* conosciamo e le cose *mentre* sono, *necessariamente* sono, come dato che Socrate sieda, di necessità siede (S. Th. P. 1. qu. 19, a. 3, c.); e benchè la verità del nostro intelletto sia mutabile, in quant'egli passa dal vero al falso, la verità in

sè non è soggetto di mutazione, non diviene falsità, ma solo non è più conosciuta. (D. Th., *S. Theol.*, P. 1, qu. 16, a. 8, c.) Posta dunque l'evidenza del vero, così quant'a' principj, com'all'esistere delle cose, ell'è apodittica, e può trarsene conseguenza necessaria. Le cinque prove di San Tommaso contengono le migliori de' Padri; e de' filosofi pagani; ma questi le adoperavano solo per dimostrare la causa ordinatrice. Tali prove hann'intimo legame; giacchè l'essere delle cose può considerarsi o nell'*operazioni,* che ci palesano la loro natura; o nelle *perfezioni onde son capaci d'operare;* o nelle relazioni ad un fine, *per cui operano.* 1. Ora, sappiamo per esperienza che le cose operano, o si muovono, cioè (preso il moto alla peripatetica in senso generale ed improprio) passano dalla potenza all'atto. Ma una cosa non può passare di per sè dalla potenza all'atto, perchè sarebbe nello stesso tempo in atto ed in potenza, e però ogni cosa passa all'atto od è mossa per un qualche agente diverso. Or se questo pure è mosso, richiede un altr'ente che lo muova; ma siccome all'infinito non si può andare perchè ogni movente secondo non muove se non perch'è mosso da un movente primo, dunque esiste un movente primo non mosso, ch'è Dio. 2. Inoltre, le cose nell'operare producono effetti, e percipiamo un ordine di cause efficienti. Ora nessuna cosa è causa efficiente di sè perchè sarebbe prima di se stessa; nè con le cause efficienti può andarsi all'infinito, perchè in un ordine di cause, le ultime dipendono dalle medie, e le medie dalla prima, e tolta questa sono tolte tutte; dunque v'ha da essere una causa prima ch'è Dio. 3. Continuamente vediamo *prodursi* qualch'effetto, e ciò che si produce e si corrompe può non essere. Or le cose che son tali, un tempo non sono esistite, perchè ciò che può non essere, non può insieme essere stato sempre; chè sarebbe di necessità. Dunque se tutte le cose son possibili a non essere,

un tempo son tutte non esistite; e però, siccome nulla esistendo, nulla può cominciare, così fa d'uopo ammettere un che, il qual abbia in se stesso la ragione del proprio essere e che sia causa di tutte le cose, e questi è Dio. Le quali prove risguardano l'operare degli enti. 4. La quarta si riferisce alle loro perfezioni, ond'essi operano. Nelle cose scorgesi un più od un meno di verità, di bontà e di nobiltà. Ma il più od il meno dicesi delle cose diverse, a seconda del più o meno avvicinarsi loro ad un che, il qual è massimo. Avvi dunque un che, il qual è verissimo e ottimo e nobilissimo, e però massimo ente. (*Platone, Agostino, i Padri Platonici.*) 5. La quinta prova considera il fine dell'operazioni: sperimentiamo come le cose che mancano di natural cognizione operano per un fine; ond'apparisce, che non a caso, ma da un'intenzione pervengono al fine loro. E poichè le cose prive di conoscimento non tendono ad un fine, se non dirette da un qualch'ente che conosca, v'ha dunque un Ente intellettivo, da cui le cose vengon ordinate ad un fine, e questi è Dio. (Gioberti, *Il Buono.*) Nella Somma contr'i Gentili aggiunge San Tommaso una prova simile alla quinta: che non possono concordare le cose contrarie e dissonanti in un ordine, se non per un governatore, da cui a ciascuna di esse vien dato di tendere ad un fine; la qual prova è tolta al Damasceno, e ricorda la Dialettica od arte divina de'Platonici e de'Padri. (*S. Theol.*, P. 1, qu. 2, a. 3. c., e S. contra G. I, 13.)

Da tal procedimento s'inferisce, che i nostri concepiscono Dio, non come qualcosa d'indefinito e di generico, e non come l'*essere,* ma come l'*Ente,* o come *Quegli che è.* Il sublime concetto delle parole divine *Ego sum qui sum,* aiutò i Padri e i Dottori a prendere di Dio una nozione concreta e determinata. Però le troviamo spesso ripetute da loro. Così Sant'Agostino: « Indi ammonito di tornare a me stesso, entrai nell'intimo mio,

te duce; e potei perchè t'eri fatto mio aiutatore. Entrai e vidi con un tal qual occhio dell'anima mia sopra la mia mente una luce incommutabile.... E gridasti di lontano, ma con certezza: *Io sono chi sono.* E udii, come s'ascolta nel cuore; e non era da dubitarne; e più facilmente dubiterei d'esistere io, anzichè *di ciò che s'intende per le cose create.* » (*Conf.,* VII, 16.) Il concetto di Dio, com' *ente da sè, in sè, e per sè,* e ch' è prima causa, palesa ogni attributo divino, segnatamente quelli che s' attengono alla nozione di Dio com' *Ente,* ch' è causa degli Enti. La brevità del mio disegno m' impedisce lo svolgimento di queste dottrine: mi fermerò all' unità. Se l' Uno, come vedemmo, è convertibile con l' Ente, Chi è massimo ente, è massima unità. Data l'unità di Dio, se n' ammette tutte le perfezioni, il suo reggimento supremo, l'ordine di tutto ciò ch'è, si conosce, e s'opera; negata l' unità si nega ogni perfezione di Dio, tutto apparisce disordinato nella scienza, nel mondo, nella vita, nelle nazioni; e sorge il paganesimo. Ecco il perchè a capo de' Precetti è quello d'adorare un Dio solo. L'unità e semplicità di Dio significa lo stesso; perchè l' *uno* esclude il *moltiplice,* il semplice esclude il composto; escluso il moltiplice in modo assoluto, s'esclude il composto, che contiene moltiplicità. (*Pestalozza.*) Provano i nostri, che all' unità semplicissima di Dio repugna la *moltiplicità numerica,* la composizione *fisica* o moltiplicità di sostanza, la *metafisica* o moltiplicità di modi, la *logica* o moltiplicità di concetti. Non è *più* Dii, ma un Dio solo; e lo prova San Tommaso in tre modi. 1° Ciò ond' una cosa è singolare non può comunicarsi ad altro; v' ha un Socrate solo; però se le proprietà *individuali,* onde Socrate è *tal* uomo, fossero pur quelle onde Socrate è *uomo,* come non può darsi più Socrati, non si darebbe più uomini. Ma Dio è appunto la *sua essenza* (perchè non è causato, ma di necessità), però ell'è incomunica-

bile a più. Quest'argomento è anche di Sant' Anselmo nel Monologio. 2° Dio è vero e buono massimamente; però massimamente è, infinito cioè nell' essere e nelle perfezioni. Se comprende ogni perfezione, non può darsi più Dii, giacchè converrebbe che l' uno per distinguersi dall' altro differisse dall' altro, e così, mancando all' uno ciò ch'è nell'altro, niuno sarebbe perfettissimo. 3° Si prova con l'ordine del mondo, perchè non converrebbero le cose diverse in un ordine solo, se da un solo non ordinate. (*S. Theol.*, P. 1. qu. 11, a. 3, c.) Dio ha l' *unità fisica*. Egli non è corpo, perchè movente immobile; e Dio, ente perfettissimo, non può concepirsi corpo *non* vivo; e nè corpo vivo, ch'è men perfetto di ciò che lo fa vivere, o dell' anima. Dio non si compone di materia e di forma, cioè d' un che *attivo* e d'un che *passivo*, com' un corpo animato; sì perchè Dio non è corpo; sì perchè non va dalla potenza all' atto, ma è puro atto, e quind'impassibile; sì perchè da essenza propria perfetto, non già da partecipazione di forma o d'atto formale; sì perchè Dio, prima causa effettiva, è primo agente, cioè pura forma o puro ente *attivo*. (Ivi, qu. 3, a. 1 e 2, c.) Ne segue l' *unità metafisica;* cioè la non moltiplicità di modi e di stati. Dio non si compone di potenza e d'atto, come spirito creato, che va dal non intendere all' intendere; perchè Dio, primo agente, è atto puro. Nè si compone d' essenza e sussistenza, come ciò che può essere e non essere; perchè tali cose vengono alla sussistenza per una causa, e Dio è causa prima; poi, l' attualità d' ogni essenza o natura sta nell' esistenza (l' essenza da sè sola è possibile, non già reale) e Dio non è in potenza mai, semplicemente è; più, ciò che non è la sua stessa essenza, ne partecipa, come l' uomo partecipa dell' umanità, Dio all' incontro è la sua stessa essenza; e lo vedemmo. (*S. Theol.*, P. 1, qu. 3, a. 4, c.) Nè Dio si compone di sostanza e d' accidenti (vien detto sostanza non propria-

mente, nel senso di sussistenza); perchè se Dio fosse qualcosa d'accidentale, non sarebbe in lui l'identità dell'essere e dell'essenza. (*Aug. De Trinit.*, VII, 10.) Finalmente Dio ha l'*unità logica;* ossia, non è genere, nè specie; e ciò toglie di mezzo il panteismo. Dio non è genere; perchè il genere, come tale, non è sussistente, ma ogni cosa sussiste per la differenza specifica; or Dio sussiste per essenza sua. Inoltre, il genere si distingue in più differenze, ma queste sono *accidentali* al genere, non essenziali: in Dio, ch'è per essenza, non può cadere accidente. Nè Dio è specie, giacchè gli individui partecipanti alla specie si distinguono fra loro per alcune proprietà individuali, distinte dall'essenza; dunque non può reputarsi una specie. Se poi e'fosse specie d'un genere, poichè la specie aggiunge un che all'essenza generica, Dio non sarebbe più la sua propria essenza. (*D. Th. Comp. Theol.*, cap. 12, 13, 14.)

L'Ente uno è causa creatrice di tutte le cose. La filosofia cristiana stabilisce, *che Dio può creare;* che *al solo Dio può appartenere la potenza creatrice;* che *Dio nel creare non si muta, ed è libero;* che *tutto, fuorchè Dio, esiste per creazione,* e che *la creazione non è opposta all'assioma* dal nulla nulla si fa. Dio *può* creare; perchè la potenza si distingue in passiva ed in attiva; la passiva, non è in Dio; l'attiva gli conviene sommamente. Di fatto, una cosa patisce in quant'ha difetto; ma Dio non è difettivo. Invece, una cosa è principio attivo di qualch'altra cosa, in quanto è in atto od è perfetta. Ma Dio è atto puro, semplicemente, universalmente perfetto; dunque può essere principio attivo. (*D. Th.*, P. 1. qu. 24, a. 1. c.) Dio non sarebbe atto perfetto, se gli mancasse la *potenza attiva* di causare, perchè il causare stesso è attività. A lui solo conviene il creare; perchè il creare è causa più universale, e Dio solo è causa universale. Poi quanto più una cosa è in

potenza ed è remota dall'atto, tanto ci vuol più virtù per trarla in atto; come più si richiede a riscaldare un corpo freddissimo, che un corpo men freddo: talchè, se manchi *ogni soggetto* in cui s' annidi la potenza passiva com'è nella materia, allora dalla potenza all' atto è infinita distanza e si richiede una virtù infinita: Dio solo è di virtù infinita, perchè d'infinita essenza; dunque Dio solo può creare. (*Comp. Th.* 70.) Dio è *immutabile* creando nel tempo; perchè Dio vuole la creazione ab eterno, ma la vuole in un dato tempo. « Or non repugna il proposito d' operare in futuro con immobile volontà. Senza mutazione di Dio può dunque avvenire, ch' egli, eterno, produca una cosa nel tempo. » (Ivi, 87.) Però, dice Sant' Agostino, « Dio non vuol ora questo, ora quello, ma *insieme, in un atto,* e *sempre;* non già di nuovo e poi di nuovo, nè ora la tal cosa, or la tal altra, nè vuol dopo ciò che prima non voleva, nè disvuole ciò che prima volle, perchè tal volontà sarebbe mutabile, e il mutabile non è eterno, e il nostro Dio è eterno. » (*Conf.,* XII, 18.) A capire tal dottrina si consideri, che l' atto di Dio è perfetto *in se stesso,* e che il termine creato è *ad extra;* però, allorchè l'atto di Dio produce un termine dal nulla, non mutasi punto; perchè l' atto è infinito *in sè,* nè *cresce* d' attività creando; il termine, non *interiore,* ma esteriore; la volontà di creare *eterna;* quindi eterno in sè l' attivo creativo; temporaneo per la relazione *esterna* l' effetto. Della *libertà* di Dio nel creare, San Tommaso reca quest'argomento: Dio vuole qualcosa di necessità; ma non di necessità vuole ogni cosa. La volontà divina ha necessario rispetto alla sua bontà, ch'è oggetto suo proprio; sicchè la volontà di Dio vuole la propria bontà necessariamente. L' altre cose poi Dio le vuole, in quant' elle s' ordinano alla sua bontà, com' a fine. Ora, tra le cose che risguardano un fine, non sono volute di necessità se non le necessarie a conse-

guirlo: ma la bontà di Dio è perfetta senza l'altre cose, non venendogli da esse accrescimento di perfezione; egli non le vuol dunque d'*assoluta necessità;* bensì è *necessario per supposizione,* che se Dio vuole alcun che, questo sia, la volontà di Dio non potendo mutarsi. » (*S. Theol.,* P. I. qu. 19, a. 3. c.) Però Dio poteva cose diverse da quelle che fa; giacchè l'ordine posto dalla divina sapienza... non la pareggia per modo ch'ella sia limitata in quest'ordine... anzi la divina bontà è fine sproporzionatamente superiore ad ogni cosa creata ». (qu. 25, a. 5. c.) Ossia, le creature son finite, la sapienza e bontà di Dio infinite. Le obiezioni recenti trovano qui la risposta. 1. Se fu bene creare, come poteva Dio non creare? — La bontà della creazione è conveniente a Dio, ch'è buono, ma non è un più di bontà, perchè Dio è buono in sè infinitamente. 2. Se il mondo non è l'ottimo, perchè Dio, ch'è ottimo, nol creò tale? — Perchè ottimo è Dio; nelle cose finite v'ha sempre l'indefinita capacità d'un più, e Dio non fa l'impossibile.

Tutto esiste da Dio creatore, nulla gli è coeterno; perchè il coeterno a Dio sarebbe Dio ch'è unico; e perchè l'atto di Dio, come infinito è onnipotente, nè bisogna di nulla per creare. Udiamo San Teofilo che spiega ciò con precisione ed eleganza. « Secondo Platone, e suoi seguaci, Dio è ingenito, padre e creatore d'ogni cosa; ma dopo, essi pongono due cose non generate, Dio e materia, questa coeterna a Dio. Ma se Dio è ingenito, e ingenita la materia, Dio non è più creatore di tutto, nè più è vera la monarchia di Dio. Inoltre, come Dio senza principio è immutabile; così, la materia se ingenita, sarebbe immutabile ed uguale a Dio; perchè ciò ch'ebbe principio può patir mutazione, ma l'eterno non può mutarsi. E che grand'opera mai farebbe Dio, formando il mondo con la materia

già esistente, e a lui sottoposta? Anche l'artefice fra noi, quand' abbia ricevuto la materia, ne forma quel che gli piace. Ma la potenza di Dio si scorge in questo, ch' egli fa dal nulla ciò che vuole. » (*Ad. Autol.*, II, 4.) E Sant'Agostino: « Alcuni si sforzarono di persuadere, che Dio Padre non sia onnipotente; non perchè osassero dirlo, ma da quanto insegnano restan convinti di ciò sentire e credere; perchè dicono: v'è una natura, che Dio onnipotente non creò, ma onde fabbricò questo mondo. Opinano dunque che il fabbricatore del mondo non sia onnipotente, se non potè fabbricarlo senz'aiuto d'una natura non fatta da lui, quasi materia del suo lavoro. Se poi concedono, che Dio sia fabbricatore onnipotente, confessino aver lui fatta ogni cosa dal nulla. (*De Fide et Symb.*, I, 2.) San Tommaso poi prova ch'ogni cosa è fatta da Dio « giacchè per essenza è un ente solo; ogni altra cosa perciò esiste, non da essenza, ma da partecipazione. » (P. I, qu. 44, a 1. c.) Con che vien risposto all'obiezione antica e nuova: niente può darsi oltre l'infinito. È vero, che l'essenza infinita non può avere più o meno; ma l'essenza infinita, appunto perchè tale, ha virtù di causare le cose, che sono per partecipazione, non per essenza; nè queste aggiungono niente all'essere infinito, perchè non hanno l'essere di lui, non hanno la medesima essenza, non sono l'Ente essenziale, ma esistono da Lui. Antica e nuova è l'obiezione: *dal nulla, nulla;* e che perciò Dio non può creare. Ab antico i nostri fecer capire a chi volle capire, che s'intenda *creare dal niente.* Così Boezio: « Che nulla può esistere dal nulla, è vera sentenza, nè alcuno mai vi s'oppose; ma coloro la posero a fondamento, *non per affermare un principio operante,* bensì un soggetto materiale. (*De cons. phil.*, V. p. 1. § 236.) Più chiaramente Sant'Anselmo: « È manifesto, che, avanti la creazione, stava

nella ragione della Natura suprema il che, il quale, ed il come delle cose che sarebbero fatte. Onde, le cose prima di farsi non erano, dacchè non erano ciò che son ora, *nè ciò esisteva di che fossero fatte:* ma tuttavia non erano un nulla rispetto alla ragione del Creatore, *per la quale* e *secondo la quale* fossero fatte. » (*Monol.,* 9.)

Se le creature non esistono da sè, nè sussistono in un soggetto eterno; ma è loro necessaria condizione l'*atto* creatore, segue che l'atto stesso è *conservativo;* perchè, mancata la necessaria condizione d'essere, manca il condizionato. L'atto creativo è lo stesso del conservativo quant'a sè, con divario nell'effetto. Dice Sant'Agostino « Può intendersi, che Dio riposò dal creare, giacchè più non creò alcun genere nuovo: ma fin ad ora e sempre in futuro egli opera nel governo de'generi fatti allora.... che se no finirebbero tosto; *alioquin continuo dilaberentur.* Perchè la potenza del creatore che tutto può e tutto contiene, *è causa del sussistere d'ogni creatura....* Nè come il fabbricatore d'una casa, quando l'abbia edificata, se ne va, e quella rimane, così va del mondo; che non potrebbe anzi durare un batter d'occhio, sottraendosi alle cose il reggimento di Dio. (*De Gen. ad Litt.* IV, 22.) Chi altri opera dunque in quest'attimo stesso se non colui, che sempre operò? Ma egli ora *crea di ciò che già esiste;* in principio creò dal nulla. » (Ivi, V, 11.) E Sant'Anselmo: « Poichè le cose che son fatte, durano per qualch'altra cosa, e chi le fa dura da sè, occorre che siccome nulla è fatto se non per l'essenza creatrice presente all'effetto, così nulla duri se non per la conservatrice presenza di lei. » (*Monol.,* 13.) Invero, ciò che vien fatto in una materia presistente, si conserva per la materia in cui è fatto; ma se è dal nulla, e la materia o sostanza è fatta anch'essa, v'abbisogna la conservazione della causa prima. E San Tommaso: « Dio è in tutte le

cose, non qual parte d'essenza, nè com'accidente, ma come l'agente è presente a ciò, in cui opera.... Poichè Dio è l'ente per essenza, bisogna ch'ogni ente creato sia effetto di lui, come l'infocare è un effetto del fuoco. E quest'effetto Dio lo produce non solamente quando le cose cominciano, ma quand'anche son conservate, come il lume è cagionato dal sole nell'aria finchè l'aria rimane illuminata. Finchè la cosa *ha l' essere,* bisogna che Dio le sia presente in quel modo, *ond' ella ha l' essere.* » (P. I, qu. 8, a. 1. c.) Cioè: l'essere è dapprima per partecipazione? conviene che sia sempre tale, nè mai sussista da sè. Inferiscono i nostri, che Dio è intimo alle cose, perchè l'essere loro, ov'opera sempre Iddio, è intimo a loro; e dice San Bonaventura: Dio è più prossimo alla mente, ch'ella non è a sè medesima (*Lum. Eccl.,* XII): con ragione, perchè Dio la crea, conserva ed illumina. Così Dio è ovunque per *essenza,* in quanto ell'è causa universale; per *potenza,* in quant'ogni cosa ne dipende; per *presenza,* in quant'ogni cosa è a Dio manifesta. (*S. Theol.,* P. 1. qu. 8, a. 3, c.) Si noti come l'atto creativo ci spiega con ordine rigoroso tutte le relazioni di Dio col mondo; perchè se l'atto creativo è unico ed è in tutte le cose, segue, che Dio vede tutto, muove tutto, provvede a tutto, senza distinzione di tempi e di luoghi, come unità eterna ed immensa, in cui è ogni tempo senza successione, ogni luogo senza distanza. Il succedere, il distare, sono negazioni e difetti, nè capono in Dio, nella cui immensità è tutt'il positivo dello spazio ma senza limiti, tutt'il positivo del tempo ma senza cominciamento, mezzo e fine; però Dio ha relazione estemporanea ed estralocale con tutti i punti del tempo e dello spazio creati. Scende da sì alto concetto della causa creatrice, non l'intendimento pieno, ma una qualche ragione per intendere la grazia; chè data la presenza di Dio, ogni atto di Dio trova in essa la prima ragione, e i dommi sono

imperniati con tutte l'altre parti della sapienza in una sola universale unità.

Se l'Ente primo è unico, tutte le cose create debbono in sè e tra loro manifestare l'unità della causa. Così ogni ente è uno, in quanto è quell'ente; e tutti gli enti con la loro varietà si collegano ad unione, e formano l'universo. Gli effetti, secondo lor modo e possibilità, devono rassomigliare alla causa. Dice san Tommaso: « Un agente, come tale, fa sempre qualcosa di simile a sè; chè operando per la propria forma, vien di necessità, che nell'effetto sia qualche somiglianza della forma di lui. » Ma san Tommaso distingue: la somiglianza perfetta, allorchè più cose hanno la stessa *forma* o natura, nella stessa *ragione* e nello stesso *modo,* come due corpi ugualmente bianchi; la somiglianza men perfetta, allorchè più cose hanno la stessa forma nella medesima *ragione,* ma non già nello stesso *modo,* come due corpi più o men bianchi; la somiglianza imperfettissima, allorchè più cose comunicano nella forma, benchè non l'abbiano nella stessa *ragione* e nello stesso *modo;* e quest'accade se gli enti *non son univoci nella specie e nel genere.* L'uomo genera un altr'uomo simile a sè nella ragion d'essere, perchè lo genera della medesima *specie;* ma gli effetti che produce il sole, non s'assomigliano a lui nella specie, bensì nel *genere.* Gli effetti che produce Dio, non s'assomigliano a lui *nè in genere, nè in specie;* perchè Dio, non è nè l'uno, nè l'altra; però le cose lo assomigliano con qualche *analogia;* com'appunto *l'essere* è *analogo* ad ogni cosa. *In tal maniera le cose che sono da Dio com'enti, s'assomigliano a lui com'a primo ed universale principio d'ogni ente.* (*S. Theol.,* P. 1, qu. 4. a. 3.) E poichè l'essere ha identità col vero e col bene, la somiglianza delle cose con Dio si riduce, nel modo stesso analogico, a partecipazione di verità e di bontà. In ogni cosa è verità, perchè ogni cosa, in

quant'è, dice san Tommaso, è ordinata all'intelletto divino, e può così divenire oggetto degl'intelletti creati; e, avendo per misura l'intelletto divino, è ciò che dev'essere. Sant'Anselmo: « Pensi tu si possa dare in qualche tempo o luogo alcuna cosa, che non sia nella verità somma e da lei non abbia ricevuto ciò ch'è, in quant'è; o che possa differire da quel ch'è in Essa? — Non vuol pensarsi. — Dunque ciascuna cosa ch'è, è veramente, (quanto all'essere) ciò ch'è nella somma verità.... Pertanto è verità nell'essenza di tutte le cose; perchè ciascuna è tale com'è nella Verità somma; e se tutte son quel che sono ivi, senza dubbio son quello che debbon essere. » (*Dial. De Ver.*, 7.) E Roberto di Melun, antico scolastico, dice: « È manifesto, che ciascuna creatura di Dio ha immagine della sapienza di Dio, ed è a sua somiglianza; perchè quali erano le cose nel disegno di Dio, tali esistono nel tempo. Le ragioni eterne son esemplari di tutte le cose, però queste son fatte a loro immagine e somiglianza; ma le ragioni eterne di Dio sono la sua sapienza; dunque non senza causa potremmo dire che il mondo è fatto ad immagine e somiglianza della sapienza di Dio. » Ma e perchè, soggiunge quel Dottore, dicesi tal cosa solamente dell'uomo? Dicesi e può dirsi solamente di lui, perch'egli solo ha *discernimento del vero*, e *amore* del bene. Le cose rispondono a diversi esemplari della mente divina, avendo un esemplare suo proprio ciascuna (così pur insegna san Tommaso); però benchè la sapienza di Dio sia esemplare e ragione d'ogni cosa, non può dirsi, che le cose sien fatte ad immagine di Dio. (Nella *Storia* dell'Hauréau.) In somma non ogni cosa è ad immagine di Dio, ma ogni cosa è un'imitazione di Dio, come dicono Anselmo e Tommaso; perchè ogni cosa è copia degli esemplari eterni, che rispetto a Dio, sono l'essenza sua propria e l'eterna verità. Sant'Agostino considera la somiglianza delle cose con

Dio rispett'alla loro bontà. « Come non incongruamente si dica, fatto anch' il corpo a somiglianza di Dio, intende facilmente chi badi a ciò cho fu scritto: *E fece Dio tutte le cose molto buone.* (Gen.) Or niuno dubita, che Dio sia la prima bontà. Per molti beni possono le cose chiamarsi somiglianti a Dio; altre fatte a sapienza e virtù, perchè in lui è sapienza e virtù non fatta; altre in quanto vivono, perch'egli solo sommamente e primamente vive; altre in quant'esistono perch'egli solo sommamente e primamente è. Però le cose ch'esistono soltanto, ma non vivono nè sanno, recano in sè non perfetta, bensì tenue somiglianza di Dio, giacch'elle son buone nell'ordine loro, e Dio è bene sommo, da cui procede ogni bene. Tutte le cose poi che vivono e non sanno, un po' di più partecipano alla somiglianza, perchè ciò che vive, anch'esiste; non già tutto ciò ch'esiste, anche vive. Ma le cose che sanno, tanto s'approssimano a quella somiglianza, che tra le creature nulla v'ha di più vicino. Ciò che partecipa della sapienza, vive ancora ed esiste; ma quel che vive, è necessario ch'esista, non che sappia. Onde, come l'uomo interiore può partecipare della sapienza, così è talmente creato ad immagine di Dio, che n'è formato immediatamente senz' intervento d'alcuna natura; però nulla è tanto congiunto a Dio, com'esso. Di fatto e sa, e vive ed esiste, della qual creatura nient'è migliore. » (*De div. qu.* 83, qu. 51, § 2.) Sant'Anselmo nel *Proslogio* mostra perfino che in Dio si trova con modo ineffabile l'armonia, l'odore, il sapore, la leggerezza, la bellezza, e va discorrendo; e conclude: « Tu hai dunque, o Dio, in te queste cose con *ineffabil modo,* perchè le desti alla creatura tua con modo sensibile. » (Cap. XVII.) Ma egli notò sapientemente, che se le creature son *simili a Dio, Dio non è simile alle creature;* perchè l'essenza di Dio è semplicissima ed assoluta, e le cose gli assomigliano in certa guisa com'un uomo dipinto ad un

vivo; nè dirai che il vivo somigli al ritratto, ma che il ritratto somigli al vivo. « Nel Verbo, per cui son fatte le cose, non è somiglianza di quelle, ma un' assoluta e semplice essenza, mentrechè nelle cose fatte non è un'essenza semplice ed assoluta, ma dell' essenza di Lui una qualche imitazione appena. » (*Monol.*, 31.) Dunque ciascuna cosa, in quant' esiste, è una, vera e buona, e partecipa diversamente alla somiglianza di Dio.

La partecipazione doveva essere diversa; così ne procede un *tutto* ben ordinato, che meglio rende la somiglianza del Creatore. « Le cose non sarebbero *tutte*, se tutte uguali; perchè non si darebbero più generi di cose, onde si forma l' universalità delle creature prime e seconde, fin all' ultime, tutte ordinate; ciò appunto fa, che le si dicon *tutte.* » (*Aug.*, *De Div. qu.* 83 qu. 41.) Nè le cose sono il tutto assoluto, che non si dà, ma il tutto relativo all' ordine conveniente. E san Tommaso, dimostrato che *tutte le cose furon create, affinchè somigliassero alla divina bontà,* aggiunge: « Da ciò va presa la ragione della moltiplicità e diversità nelle cose; perchè la bontà divina non potendo compitamente rappresentarsi per la distanza di ciascuna creatura da Dio, occorse che quella bontà venisse rappresentata per molte cose, affinchè a ciò di che manchi l' una, sopperisca l'altra. » (*Comp. Theol.*, 102.) Così per l'unione delle cose s' adombra l' unità di Dio; per la varietà se n' adombra l' infinità. (*Gioberti.*) Tutte le cose infatti son diverse, e son ordinate: « perchè, dice Agostino, ogni ente, o sostanza, od essenza, o natura o con qual altro vocabolo migliore voglia significarsi, ha tre doti, che sia un qualche *uno,* e per la propria *specie* si *discerna* dall' altre cose, e non ecceda l' *ordine.* » (*D. Aug. De Vera Relig.*, 13.) E che è l' ordine? « La tranquillità dell'ordine è la pace di tutte le cose. L' ordine è la disposizione delle cose pari e dispari, la quale mette a suo luogo cia-

scuna. „ (*De Civ. Dei,* XIX, 13.) Siccome poi, insegna Tommaso, l'ordine « involge sempre un modo di precedenza e d'inferiorità, e questi gradi si riferiscono ad un qualche principio, ch'è su tutti „ (*S. Theol.,* p. 22, qu. 26, a. 1, c.), così, nel mondo noto a noi, dove le creature non intelligenti mostrano sparsi vestigi della divinità, l'immagine (dirò così) ne fu raccolta nell'uomo. « L'ultimo grado, scrisse Tommaso, secondo cui la natura creata partecipi la somiglianza dell'increata, è l'intellettualità; però la sola creatura razionale si dice ad immagine di Dio. „ (In 3 *Sent. Dist.* XI, qu 2, a 2.) E sant'Agostino: « Taluno reputa non dette invano queste due parole (*nel Genesi*) ad *immagine*, e *somiglianza* di Dio; perchè a una cosa sola bastava un sol nome. È ad *immagine* la mente che senz'interposta sostanza si formò dalla stessa verità e che dicesi anche spirito.... Questo spirito, adunque, in cui è l'intelletto del vero, prendesi come fatto ad immagine di Dio; perchè aderisce alla verità, senz'interposizione di alcuna creatura. Il rimanente dell'uomo si vuol fatto a somiglianza; perchè ogni *immagine è simile,* ma non tutto ciò ch'è simile, può anche dirsi propriamente, sì molto abusivamente, immagine. „ (*De Div. qu.* 83, qu. 51, § 2.)

L'ordine creato s'ha da considerare in due rispetti; quant'a Dio, ch'è principio e fine, e quant'alle cose fra loro. Così appunto san Tommaso: « È da considerare nelle cose un ordinamento doppio; l'uno, onde le cose create s'ordinano ad altre cose create, come le parti al tutto, gli accidenti alla sostanza, ogni cosa al suo fine; l'altr'ordine è quello, per cui tutte le cose create si ordinano a Dio. „ (P. 1. qu. 21, a. 1, ad. 3.) Se le cose hann'ordine, ell'hanno reale attinenza, che richiede fra loro azioni e passioni; possibili queste, venendo l'*unione* delle creature da un atto unico che le crea in atto, e nella sua unità le unisce, e senza cui gli enti, divisi e

disgiunti per natura, non potrebber operare l'uno sull'altro. Quindi Agostino: « Dio muove con occulta potenza ogni sua creatura; tutto si sollecita per quel moto, allorchè gli Angeli adempion gli ordini suoi, gli astri vanno in volta, i venti s' alternano, l' abisso dell' acque con cadenti e diversi ammassamenti vien agitato per l' aria, le verzure germogliano e svolgono i lor semi, gli animali generano e con vario appetito menano la vita, e gl' iniqui con permesso divino fanno esercitare i giusti; così Egli dispiega i secoli, che dapprima, quando venner creati, eran confusi ed impliciti; e che tuttavia nel corso loro non si spiegherebbero, s' egli cessasse di amministrare con provvido moto le cose che creò. » (*De Gen. ad Litt.*, V, 41.) Dottrina ripetuta da' teologi e filosofi nostri, dicendo, che Dio è presente per tutto con la sua *potenza,* in quant'operano le cose per virtù divina: nè qui v' ha disputa, comunque si contenda sul modo e sulla *promozione fisica.* San Tommaso insegnò: « Poichè le cause seconde non operano se non in virtù della causa prima, come gli stromenti operano per la direzione dell'arte, è necessario che tutti gli agenti, pe'quali Dio compie il suo governo, operino in virtù di Dio. L' operare di ciascuno, dunque, è cagionato da Dio, come il moto del mobile dalla mozione del movente: perchè il movente ed il moto convien che sieno insieme. Bisogna che Dio sia presente nell' intimo di ciascuna cosa che opera, quasi agente in essa, mentre la muove ad operare.... Come il moto del corpo ch' è dall' anima, è vita del corpo; così il moto, onde vien mosso l' universo da Dio, è quasi una certa vita dell' universo. » (*Comp. Theol.*, 130 e 146.) Se i difensori delle *cause occasionali* si ristringevano ad affermare la necessità ch' una prima causa renda efficaci le cause seconde, dicevano bene; ma l' errore stette in voler negare ogni

efficacia loro che per la virtù increata son cause vere ed efficienti.

La moltitudine varia d' enti ridotti ad unione, significa l'unità della causa prima; giacchè pe'gradi tutti delle creature, infime, medie e supreme, l' une sottostanno all'altre, come tutte sottostanno a Dio. Vedemmo rappresentata in sant' Agostino la scala delle creature con ciò ch' esiste, ch' esiste e sente, ch' esiste sente ed intende; e tal dottrina ripetè quasi a parola sant' Anselmo nel capo 31 del *Monologio*. San Tommaso considerò la cosa più per minuto, benchè in sostanza non la muti. La natura corporale tutta è sottoposta all'anima, e a lei si paragona, come la materia allo stromento. Nella materia v' è corpi che non si muovono senz' urto esterno, ed hanno unione di parti ma non vere unità di enti, perchè si può aggiungere loro o levare alcun che senz' alterazione di lor natura, come i minerali; v' è altri corpi, dove si manifesta un principio intrinseco attivo, che, ricevuti gl' impulsi opportuni, opera poi a modo suo, e forma vere unità di enti, a cui, senz' alterar la natura, nulla di sostanziale si può aggiungere o levare. La Scolastica con linguaggio peripatetico chiamò anima quel principio anche nel vegetare. Non si torni, contro l' uso, a chiamar anima il principio operativo delle piante; ma la dottrina è bella e sana. Videro essi che in ogni ordine d' enti c'è qualche unità: quando l' ordine è unione di cause, c'è una causa prima; e quand'è in ente composto un ordine suo proprio e compiuto d' operazioni, c'è in esso la prima causa o principio intrinseco dell'operare. Que'corpi che non hann' intrinseco il principio d' operare, si dissero non viventi, e viventi gli altri. L' operazioni della vita si manifestano di specie diversa: se l'operazioni vitali non s' uniscono tutte in un ente, la Scuola distinse *più* principj; ma se l' operazioni vitali appariscono

in un ente solo, s' attribuirono ad un solo principio. Vediamo per esperienza un principio attivo nelle piante, negli animali, negli uomini; da ciò i gradi de' viventi. « Alcune cose son viventi, in cui è il principio vegetativo, come nelle piante; altre hann'anche il sentire, ma non si muovono da luogo a luogo; altre, e vegetano e sentono, e si muovono, come i perfetti animali, che di molte cose abbisognano per la lor vita, e però abbisognano del moto a cercarsi il necessario; altre infine sono viventi, che vegetano, sentono, si muovono e intendono, come gli uomini. Il principio appetitivo non costituisce grado di viventi, perchè ovunque è senso, è anche appetito, come dicesi nel secondo libro *dell' Anima* (di Aristotile).» La scala delle creature che per l'unità ci rende somiglianza dell'Uno eterno si vede anche da ciò, che nell'anima dell'uomo, unita col corpo, s'accolgono tutte l'operazioni di vita, sparse e divise negli altri enti; benchè di natura diversa. Si va dalle operazioni più congiunte al corpo sino a quelle ch'eccedono affatto i corpi, e che ci avvicinano a creature più nobili fra Dio e noi. « Si dà nell'anima un'operazione, tanto superiore alla natura corporea, che non si fa per organo; tal è l'operazione dell' anima razionale. Avvi altra operazione, che si fa per organo ma non per alcuna qualità corporea, tal è l'operazione dell'anima sensitiva; perchè, quantunque all'operazioni del senso bisogni caldo e freddo, umido e secco, e altre qualità corporee, tuttavia l'operazione dell'anima sensitiva non procede in virtù di tali qualità, richieste soltanto alla debita disposizione degli organi. L'infima tra l'operazioni è quella, che si fa per organo corporale, e in virtù d'una qualità pur anche corporale. Ma tal operazione supera bensì la natura corporea; perchè i moti de' corpi vengono da principio esteriore; quella da principio interiore. Qualunque cosa animata muove in certo

modo sè stessa; e tal operazione dell'anima produce la vegetazione; di fatto la digestione e gli effetti che ne conseguono si fanno strumentalmente pel calore.» (D. Th. *S. Theol.,* P. I., qu. 78. a. 1. c.) Le quali dottrine cosmologiche chi dirà mai che s'oppongono a'progressi delle scienze fisiche? le quali non devono per severa logica sperimentale, nè possono, nè sanno, nè han saputo, nè sapranno mai spiegare con leggi esterne il principio vitale; sì possono e devono stare all'esperienza sincera de' fenomeni, e significarli per via di leggi. Materia, piante, animali, uomini, questi sono i gradini delle creature a noi manifeste.

La Rivelazione con autorità certa, e la ragione con argomenti di convenienza, ci palesano fra Dio e noi più eccelse nature, non solo dotate, come gli uomini, d'operazioni superiori al senso, ma scevre affatto da unione sostanziale con qualunque corpo; benchè operino sugli enti inferiori, come ministri della causa prima e per sua virtù. Rammentiamoci, che le varie e disseminate perfezioni partecipate alle creature si concepiscono raccolte in Dio per modo infinito, per infinita unità d'essenza, e non per via di somma. « Come le scienze inferiori, dice san Tommaso, si moltiplicano secondo i diversi generi degli oggetti; e tuttavia sta sovr' esse una scienza, che sotto di sè le raccoglie tutte, e dicesi Filosafia prima... così le perfezioni, moltiplicate nelle cose inferiori secondo la loro diversità, conviene sieno unite nel vertice delle cose, cioè in Dio.» (*Comp. Theol.* 22.) Ora da quella perfezione somma digradano per l'atto creativo creature superiori ed inferiori; e l'ufficio delle prime è d'operare sulle altre, e così di mano in mano per comunicare giù giù la loro perfezione. « Alcune creature diconsi superiori, perchè più perfette in bontà; e siccome le creature stanno nell'ordine del bene in quanto son rette da Dio, così le

superiori creature più partecipano del governo di lui che le inferiori. Ciò poi che più ha di perfezione paragonasi a ciò che n'ha meno, come l'atto alla potenza, e come l'agente al paziente; nel medesimo modo si paragonano le superiori creature alle inferiori. » Come dunque i principj attivi reggono la materia e le dan n'organi e vita di vegetazione o di sensività, e come l'animo razionale leva il corpo alla dignità di parte dell'essere umano, così le creature più nobili di noi comunicano a noi ed alle cose lor sottoposte la loro perfezione, governandole al bene secondo la natura e per l'ordine universale: « le creature superiori son ordinate a comunicare le perfezioni all'inferiori. (D. Th., *Comp. Theol.*, 108., 124.) Fra l'uomo e Dio si danno perciò creature spirituali più eccelse: di fatto, chiede la perfezione dell'universo che non gli manchi alcuna natura, possibile in questo; poi, mostra l'ordinamento delle cose, che da un estremo non si viene all'altro se non per cose medie, e poichè la sommità delle cose è semplice ed una assolutamente, cioè Dio, non è possibile che sotto Dio si collochino immediate le sostanze corporee..., infine, si rileva dalle proprietà dell'intelletto, che l'operazione dell'intendere non si fa per mezzo del corpo, come si prova nel terzo libro *dell'Anima;* ond'occorre, che una sostanza, a cui appartenga l'intendere, non dipenda nell'esser suo dal corpo. Se una sostanza intelligente s'unisce al corpo, ciò non avviene in quant'essa è intelligente, ma secondo qualch'altra proprietà... val a dire secondochè intende, astraendo da' fantasmi... Ciò poi che s'unisce per accidente ad una cosa, non sempre si ha in ogni cosa di quel genere (però vi debbon essere intelletti non *uniti per accidente al corpo*); inoltre, prima di ciò ch'è imperfetto in qualche genere, si ha da trovare ciò ch'è perfetto nel genere stesso.» (D. Th., *De Spirit. Creat.* 5.)

Inteso da'nostri l'intimo legame che per serie di cause e d'effetti unisce le cose, s'intende altresì il più stretto congiungimento delle sostanze miste, cioè l'individuale personalità dell'uomo, anima e corpo; verità sperimentale da un lato, e che si palesa dall'altro nell'armonia dell'ordine universale. Già vedemmo, come gli enti superiori comunichino la perfezione agl'inferiori. Quindi San Tommaso insegnò: « L'anima si congiunge alla materia corporale, perchè ciò ch'è supremo d'un ordine inferiore giunge a toccare ciò ch'è infimo del superiore, come dice Dionisio; perciò l'anima umana, infima nell'ordinamento delle sostanze spirituali, può comunicare il suo essere (*cioè la sua vita*) al corpo umano, tra'corpi degnissimo. » (*De Spirit. creat.* 1.) I Padri che seguirono Platone non parlano su tal materia in modo diverso da'Dottori. « Dov'è tutto l'uomo, dice Sant'Agostino, ivi è anima e carne. » (*Enarr.* in Ps. XXXVII, 11.) Contro i Platonici, che ponevano il corpo com'oneroso all'anima in modo assoluto, diceva: « Non già il corpo è grave all'anima, ma il corpo corruttibile. » (*De Civ Dei,* XIII, 16, 1.) L'unione personale del Verbo con la natura umana porge a'nostri l'esempio dell'intima unione fra l'anima ed il corpo, e questa unione poi dà l'analogia dell'altra (*Ventura*); stupendo nella sapienza cristiana tal conserto di relazioni, che contengono il cielo e la terra! « Ch'è l'uomo? dice Agostino con brevità sublime: Un'anima razionale che ha il corpo. Ch'è Cristo? Il Verbo di Dio che ha l'uomo: *Anima rationalis habens corpus: Verbum Dei habens hominem.* » (*In Ioann., Ev.* XXX, 15.) E altrove: « Tentano alcuni di spiegare, come Dio sia misto all'uomo, da farsene la persona di Cristo, ciò che avvenne un'unica volta; quasichè costoro possano spiegare quel che accade ogni giorno, la mistura dell'anima col corpo, da farsene la persona dell'uomo. Perchè, come in unità

di persona l'anima s'unisce al corpo, ed ecco l'uomo; così in unità di persona Dio s'unisce all' uomo, ed ecco il Cristo. In quella persona è mistura d'anima e di corpo; in questa, di Dio e d'uomo; ma bisogna rimuovere il pensiero dal modo de' corpi, pel quale, mescolando due liquori, nessuno de' due mantiene la sua qualità; quantunque ne' corpi ancora, la luce mescolandosi all'aria non si corrompa. Veramente, la commistione di due nature incorporee si poteva credere più agevolmente che quella d'un' incorporea e d'altra corporea. Ora, se l'anima non erra intorno la propria natura, comprende ch'è incorporea; e molto più è incorporeo il Verbo di Dio. „ (*Epist.*, 137, 11.) San Tommaso risguarda l'unione dell'anima col corpo al modo aristotelico, ma corretto; però con dottrina non diversa da' Padri. Egli, com' abbiamo veduto, considerò l'anima qual principio intimo dell'operazioni vitali; talchè la chiamò atto del corpo, ma un atto sostanziale, e però sussistente; e poichè l'atto chiamavasi forma, secondo Aristotile e la Scuola, in quanto dà un essere attuale ad una cosa; però il corpo si chiamò materia, e l'anima forma. Posto ciò, San Tommaso insegna: « Se l'anima non s'unisse al corpo qual forma, seguirebbe, che il corpo ed ogni sua parte non avesse la specifica natura sua per l'anima; cosa manifestamente falsa; giacchè partita l'anima, non dicesi occhio, o bocca se non equivocamente, come un occhio dipinto o di pietra. Apparisce dunque, che l'anima è forma o ciò che costituisce l'entità specifica di questo corpo, ossia è ciò, da cui questo corpo ha la ragione della sua specie. „ (*De Spir. Creat.* 2.) I nostri non conoscevano però le stranezze sul così detto *commercio* dell'anima col corpo, perchè anima e corpo formano una sostanza composta unica, in cui l'anima dà vita, e il corpo la riceve, restando a noi misterioso il modo intimo di tal unione, com'è quasi sempre arcano,

diceva Galileo, il modo d'operare in tutta la natura. Così Sant'Agostino nella *Città di Dio*: « Il modo, con cui lo spirito s'unisce al corpo e si fa l'animale, è proprio stupendo, nè può comprendersi dall'uomo; benchè sia l'uomo stesso. » (*Corte*) Ma i nostri tenendosi al concetto della causalità, e al principio già notato che la presenza d'un ente sta nell'azione sua sopr'un altro, e alla semplicità dell'anima che non occupa spazio, determinando poi tali concetti con la norma dell'esperienza che riferisce il senso a ogni parte del corpo animato, dissero: *che l'anima è in tutto il corpo*: ed evitaron così l'opinioni assurde circa la sede particolare dell'anima. Claudio Mamerto insegnò « come Dio è ovunque tutto nell'universo, così l'anima in ogni parte del corpo. Nè una parte dell'anima rende sensibile l'occhio, un'altra vivifica il dito, ma come nell'occhio tutta vive e per l'occhio tutta vede, così nel dito tutta sente. » (*De statu animæ*, III, 2.) E Cassiodoro, che raccoglieva le tradizioni (*ut diversa lectione collegimus,*) dice: « L'anima in tutte le parti è sostanzialmente inserita, tutta in tutte le parti, nè qui maggiore, là minore, benchè in un luogo più intensamente, in altro più rimessamente; ma pur sempre in tutto il corpo si distende con vitale intensità. » (*De Anima*, 629.) E San Tommaso: « Stando l'atto in ciò di cui è atto o forma, segue che l'anima, atto o forma (*virtù vivificante*) di tutto il corpo e di tutte le sua parti, sia in tutto il corpo ed in ciascuna sua parte. Ma nondimeno l'anima si attiene a tutto il corpo ben altrimenti che alle parti di esso. L'anima è in tutto il corpo primamente e per sè; ma è atto delle parti del corpo, in relazione al tutto. » (*De Spir. Creat.* 4.) Sant'Anselmo, quant'allo spazio, distingue i corpi, l'anima e Dio, e dice: « È appieno circoscritto quel che essendo tutto in un luogo, non può insieme esser altrove; come le sole cose corporee. È incircoscritto quel ch'è *in-*

sieme e ovunque tutto; e di te solo *(o Dio)* s'intende. Circoscritto poi ad un tempo e incircoscritto è quello che trovandosi in un luogo, può *insieme* esser tutto altrove, ma non già *ovunque;* ed è proprio degli spiriti creati: chè se l'anima non fosse tutta nelle singole membra del corpo, non sentirebbe tutta in ciascuna di esse. » (*Prosl.,* 13.)

Tutto l'uomo è anima e corpo; ma l'unione dell'uomo è nell'unità dell'anima che produce e conserva la vita e provvede al corpo; come l'unione del mondo è nell'unità dell'atto creatore, che crea e conserva e governa le creature. L'anima si distingue dal corpo ed è sostanza semplice. Sant'Agostino prova la semplicità dell'anima per la natura delle sue operazioni. L'anima è semplice, « non si diffonde per mole in qualche luogo, ma in ciascun corpo e in tutto il corpo è tutta; tutta in ciascuna parte di esso, però quand'avviene alcun che in una parte benchè piccola e l'anima lo senta, lo sente tutta, sebbene ciò non avvenga in tutto il corpo che tutto è a lei manifesto. » (*De Trinit.,* VI, 8.) L'anima è incorporea « perchè vita del corpo: il corpo nostro ha la vita dall'anima, la qual vita perduta dal corpo, accade la morte. » (*In Joan. Ev.,* III, 4.) Il senso stesso, benchè nelle sue operazioni dipendente dagli organi, appartiene, come sentimento, all'anima. « Negare, che questa parte ch'adopera i sensi, appartiene all'anima, è da dementi. Lo stesso sentire poi se non lo concediamo all'anima, resta che l'attribuiamo al corpo; di che non parmi nulla più assurdo. » (*De Ordine,* II, 6.) E dato che il senso appartenesse ad un che corporale, poichè noi vediamo le cose per immagini, ne verrebbe, che non potremmo percepire ed immaginare grandissimi spazi. « Vedesti tu mai una piccola specie nella pupilla dell'occhio, o vedesti mai nell'occhio altrui la tua faccia? — Anzi spesso. — Perchè la tua faccia v'apparisce

più piccola di quel che è? — Che vuo'tu che sia, se non che veduta a mo' di specchio? — È dunque necessario che l'immagini de'corpi apparissero piccole, se piccolo il corpo in cui appariscono. — Così è. — O perchè dunque stando l'anima in sì piccolo spazio del suo corpo s'appresentano in essa immagini tanto grandi, sicchè le città e l'ampiezza della terra, e altre cose ingenti può immaginare in sè medesima? » (*De Quant., an.* 9.) Inoltre noi abbiamo conoscimento dell'anima nostra. » Ma non dicesi rettamente che una cosa è conosciuta, allorchè ne ignoriamo la sostanza. Onde, se la mente conosce sè stessa, conosce la sostanza propria; ed essendo certa di sè, è certa della sua sostanza.... Ma non è punto certa d'esser aria, o fuoco, o qualche corpo, o alcun che d'un corpo; non è dunque nulla di ciò. » E quando l'anima sente o immagina qualcosa di corporeo, lo pensa com'esteriore. Or s'ella fosse sostanzialmente tali cose, le penserebbe come presenti in sè « siccome pensa di vivere, di ricordarsi, d'intendere e di volere. » (*De Trinit.,* X, 16.) Poi, giudica de' corpi per idee non corporee, però ella non è corpo. (*De Civ. Dei,* VIII, 5.) Sicchè, discorrendo Agostino dell'idee di punto, di linea e di superficie, domanda: « Vedesti tu dunque mai con occhi corporei, o tal punto, o tale linea, o tale larghezza? — Non mai; perchè queste non sono corporee. — Dunque se con occhi corporei si vede cose corporee per un'ammiranda cognizione di cose, bisogna che l'anima onde vediamo le incorporali non sia nè corporea ne corpo. » (*De Quant.,* an. 22.) San Tommaso provò che l'anima non si compone di forma (cioè d'atto) e di materia. La forma è, secondo gli scolastici, l'atto d'una cosa, la materia poi è di per sè in potenza solo ad essere una tal cosa; come il *seme virile e il sangue* della donna, dice San Tommaso (*Opusc. De Principiis naturæ*), son in potenza ad esser uomo; perciò la forma, rispetto al-

l'intelligenza, costituisce la nozione o idea o essenza intellettuale della cosa, com'anche insegnò Aristotile; chè per l'idea s'intende ciò che la cosa è. Indi trae San Tommaso la dimostrazione dell'immaterialità. « È manifesto, ch'ogni cosa ricevuta in altra, vi si riceve secondo il modo del recipiente. Però qualunque cosa si conosce secondo la forma ch'ell'ha in chi conosce. L'anima intellettiva poi conosce le cose nella lor natura *assoluta (cioè formale)*; puta una pietra, in quant'è pietra assolutamente *(cioè l'essenza o natura sua in universale)*. Se la pietra è assolutamente secondo la propria ragion formale nell'anima intellettiva; dunque l'anima intellettiva è forma assoluta, non qualche cosa composta di materia e di forma. » (*S. Theol.*, p. I, qu. 75, a 5, c.)

Se l'anima è semplice, è una;

> E questo è contro quell' error che crede,
> Che un'anima sovr'altra in noi s'accenda. DANTE.

Ma la sua semplicità non può paragonarsi a quella di Dio; perchè Dio è atto unico, è tutto e puro atto, al contrario dell'anima, che nell'essenza semplice ha più facoltà, ed esce a molte operazioni. Per questo lato l'anima rende concetto, come l'universo (benchè con modo differente), d'un'indefinita varietà in unità. Con modo differente, perchè l'universo ha *unione* d'enti; le potenze e operazioni dell'animo si raccolgono ad *unità*; e anche per tal rispetto l'anima nostra più dell'altre cose assomigliasi a Dio. Benchè le potenze derivino dall'essenza dell'anima, se ne distinguono per la moltiplicità e diversità; ed anche gli atti, che derivano dalle potenze stesse. Però Sant'Agostino dice che per tal verso l'anima è men semplice di Dio; nè so come il Ritter ci trovi da ridere. Quel Padre, dimostrato che l'anima non è corporale ma semplice, aggiunge: « Nondimeno anche nell'anima, altro essendo l'operosità, altro l'inerzia, al-

tro l'acutezza, altro la memoria, altro la cupidigia, altro il timore, altro la letizia, altro la tristezza, e trovandosi alcune non altre cose nell'anima, o altre più e altre meno innumerabili, innumerabilmente ; è manifesto che a tal paragone la natura di lei non è semplice, ma moltiplice; chè il semplice (*in modo assoluto*) non è mutabile, e ogni creatura è mutabile. » (*De Trinit.*, VI, 8.) E Sant' Anselmo: « La ragione, o la volontà non sono tutta l' anima, sì qualcosa nell'anima. » (*De Conc. Præsc. et Prædest. nec non gratiæ cum lib. arb.*, qu. 3, cap. 11.) San Tommaso mostra, che le potenze si distinguono dall' essenza o sostanza dell' anima; perchè ogni genere di ente potendo essere in potenza od in atto, l' atto e la potenza appartengono allo stesso genere dell' ente; però se l' atto non è nel *genere della sostanza, nemmeno la potenza sarà nel genere della sostanza. Ma l' operazione dell'anima non è sostanziale ad essa, perchè in Dio solo l' operazione è la sua sostanza;* dunque le potenze non sono la stessa essenza o sostanza dell' anima. All' obiezione poi che se le potenze non sono l' essenza, sono accidenti dell' anima, risponde l' Aquinate: che se l' accidente si contrappone alla sostanza, pel principio di contraddizione niente avvi di mezzo tra sostanza ed accidente, e in questo senso le proprietà dell' anima sono accidentali perchè esistono nell'anima, com' in loro soggetto; ma se l' accidente si prende com' uno de' cinque universali *(genere, specie, differenza, proprio, accidente)*, allora evvi un che di mezzo tra l' accidentale ed il sostanziale ; giacchè appartiene alla sostanza ciò ch' è essenziale alla cosa ; ma non tutto ciò ch' è oltre l' essenza può dirsi accidentale, sì solamente quello che non deriva da' principj essenziali della specie. Ora il proprio non è dall' essenza, ma da' principj essenziali, e quindi sta in mezzo alla sostanza ed all' accidente. In questo modo le potenze dell' anima son medie fra la sostanza e l' ac-

cidente quasi *proprietà naturali dell' anima. (S. Theol.,* p. 1, qu. 77, a. 1, c. e ad 5.) E nella questione *De Spiritualibis Creaturis* dice che le potenze dell'anima son proprietà *naturali* o *essenziali,* cioè *conseguenti naturalmente dall' essenza dell' anima.* (Art. 11.)

I nostri esaminarono in che si distinguano le potenze, per vedere poi qual ordine abbian tra loro; e importa molto pel fine speculativo e pel fine pratico. Tutti furon d'accordo nel distinguere le potenze secondo i lor atti ed oggetti. « Son dunque nell'anima, insegnò San Tommaso, più potenze per conseguire la beatitudine; a cui ell'è ordinata, com'a fine. Le potenze poi si distinguono per gli atti e per gli oggetti. La potenza, come tale, è ordinata all'atto; però bisogna prendere la ragione della potenza da quell'atto, a cui ell'è ordinata; e secondochè diversifica la ragion dell'atto, diversifica la ragione della potenza. La ragione degli atti poi diversifica per la natura degli oggetti.» (*De Pot. animæ,* 1.) Già riferii nella seconda parte del presente discorso un lungo passo di Sant'Agostino, ove si mostrò, che nell'uomo v'è tre operazioni di vita, il vegetare, il sentire, e l'intendere; nè Sant' Anselmo dice altrimenti. Indi la principale divisione delle potenze; benchè nel suddistinguere le facoltà o funzioni secondarie sia qualche divario, ma sempre accidentale; però il Gaudin, quando riferisce la teorica di San Tommaso, dice: così comunemente i filosofi. (P. 4. *Phys.,* qu. 1, a. 5.) I nostri ponevano, primo le facoltà che vivificano il corpo, o *vegetative,* il cui oggetto è il corpo unito all'anima; e ciò appartiene all'uomo ch' entra nel genere de'viventi. Quant'al genere prossimo o animalità, ponevano le facoltà *sensitive* il cui oggetto è più universale dell'altro, perchè non consiste solo nel corpo, a cui l'anima è unita, ma in ogni corpo sensibile. Quant'alla differenza specifica da ogni altro animale, abbiamo un

terzo genere di potenze, cioè l' *intellettive,* il cui oggetto è anche più universale, perchè le non si riferiscono *soltanto* a' corpi sensibili, sibbene ad *ogni ente.* Quindi 'l senso e l'intelletto non operano solo rispetto alla *cosa congiunta,* ma altresì rispetto a cosa estrinseca. Ciò può accadere in due modi: o in quanto l'oggetto distinto dall' anima si unisce ad essa per mezzo di similitudine secondo la ragione formale, o in quanto l'anima inclina verso l'oggetto, come a bene: indi *le facoltà percettive* e *appetitive del senso,* e *le facoltà conoscitive e appetitive dell' intelletto;* a cui tien dietro la *facolta di muovere il corpo* verso l'oggetto. (D. Th. *S. Theol.,* qu. 78, a. 1.) Gli Scotisti non differivano qui da' Tomisti; il medesimo si ha nell'opere di San Bonaventura, segnatamente nel *Breviloquio,* parte III, e nell'opere di Gersone *De Oculo,* e nella *Teologia Mistica.* Bellissime sono l'indagini particolari sulle diverse facoltà sensitive e intellettive; ma in San Bonaventura poi è notevole, ch'egli definisce la sensualità per quella potenza, che fa sensibile il corpo; quindi egli spiega profondamente la natura del volere, che prende diverse forme d'affetto, di passione, di spontaneità, di libertà, e s'intreccia con gli appetiti animali; e tutto può dominare per la sua tendenza al bene in universale. (*Op. cit.*) I Padri e i Dottori riconoscevano ancora un sentimento, non passivo e corporeo, ma *spirituale,* inerente alle facoltà intellettive, così rispetto al conoscere, come rispetto all'amare; e sant'Agostino (come si vede dal testo citato più volte) ammette un sentimento anche negli Angeli e in Dio; e Sant' Anselmo dice: « La somma natura in un certo suo singolar modo non solo è, ma *vive* e *sente* ed è *razionale.* » (*Monol.* 31.) Notarono i nostri ch'ad ogni facoltà *conoscitiva* risponde un *affettiva;* e il Gersone paragonò l'une alla luce, l'altre al calore; sicchè come luce e calore son uniti nel sole, e n'esce la vita e la

perfezione del mondo, così conoscere e amare van sempre insieme, e se ne partorisce la vita e la perfezione dell'anima nostra. (*De Myst. Theol.*, p. 3, cons. 17.)

Tutte queste potenze, appunto perchè proprietà naturali o essenziali dell'anima, e però accidenti rispett'alla sostanza dell'anima, possono derivare e fluire da un'unica essenza, perchè l'accidente è causato dal soggetto, o sostanza. (D. Th. *S. Theol.*, P. 1, qu. 77, a. 6, c.) Ma dall'unità dell'anima non emanerebbe la moltiplicità delle potenze, se l'ordine de' suoi oggetti non lo richiedesse, *perchè da cosa semplice può venire moltiplicità d'atti per un cert' ordine* (ivi); però, come l'ordine ricerca un qualche primo, così bisogna che l'unità dell'anima si mostri nell'armonia di tutte le facoltà, e nella loro soggezione ad una facoltà suprema; e l'anima si fa specchio della prima Unità. Il Gersone rassomiglia le potenze dell'anima a tanti specchi, i quali ricevono luce e calore e mutuamente se li rimandano, illustrandosi e riscaldandosi con bel cambio d'ufficj. (Luog. cit., Cons. 19.) Quest'ordine si avvisa da' nostri nel dominio delle facoltà intellettive sulle sensitive, e di queste sulle nutritive. (D. Th. *S. Theol.*, P. 1, qu. 77, a. 4, c.) E a tutte sovrasta la ragione pratica o retta volontà, ch'è l'attività della ragione: *ratio enim est vis regitiva omnium partium animæ*. Così con San Tommaso parlano generalmente i Dottori ed i Padri. Insomma, Dio è prima unità o ente primo, che crea, conserva e muove ogni cosa; le cose s'ordinano tutte con azioni e relazioni effettive in unità verso di sè, in unione fra loro; segnatamente l'uomo manifesta l'origine dall'unità con quest'ordine, ch'egli pe' *sensi* protegge l'essere proprio dalle cose nocive, sente ciò che gli è utile; per l'intelletto conosce la verità e in essa l'ordine proprio e l'universale ch'è bene; vi tende per l'*appetito;* e per la facoltà *motiva* si muove, secondo gli appetiti del senso e dell'intelletto,

a conseguire o fuggire il bene ed il male (Gaudin., *Philos., sec.. D. Thom., P. Phys.* qu. 1. a 5.)

IV. Teorica del Conoscere. — Se Dio è la prima causa da cui tutto deriva, Egli è anche la prima ragione del conoscere, cioè la prima regola, il primo principio, il primo criterio, la prima verità. L'uomo, meditando la verità delle proprie cognizioni e la verità delle cose, giunge alla verità prima; e dimostra co' principj della ragione (i quali rispett'a noi sono le più note verità) e con l'esperienza interiore, ch'esiste Dio prima misura d'ogni verità negl' intelletti e nelle cose. Sant' Agostino ci dà questa dimostrazione nel suo libro *De libero arbitrio,* approvata in più luoghi da San Tommaso. Ecco l' ordine della dimostrazione tenuto da Sant' Agostino, e vuol notarsi con diligenza. Egli si propone di persuadere a Evodio, dialogizzando, che Dio è, per mostrare poi che da Dio viene ogni bene, e che tra' beni si ha da mettere la libera volontà. Comincia da stabilire per mezzo della osservazione che si distingue l'esistenza, la vita, e l' intelligenza; la prima è in tutte le cose; la prima e la seconda in certe cose soltanto, come ne' bruti, la prima, la seconda e la terza tutt'insieme nell' uomo, la terza più eccellente dell'altre due. Indi esamina il senso, proprietà della vita animale; e dice che i sensi hanno l'oggetto in cose corporee; ma da'sensi esterni differisce l' interno, che sente in comune quel che i sensi esterni in particolare, e per cui s' evitano le cose disaggradevoli ed appetiscono le dilettose. Ma il senso interiore non è la ragione: noi percepiamo co' sensi le qualità corporee e sentiamo di percepirle; ma oltr' a ciò distinguiamo l'un senso dall'altro, gli oggetti d' uno da quelli d'un altro, i sensi esterni dall'interiore, e *definiamo* la natura delle cose; e tutto ciò non è oggetto di discrezione sensibile, ma opera d' un' altra facoltà ch' è la ragione, di cui i sensi sono ministri, e per cui l'anima, non

solo *sente* gli oggetti, ma *sapendo* li *comprende.* I sensi superano la sola esistenza, perchè meglio è vivere, che esistere soltanto; il senso interiore supera i sensi, perchè tutti insieme li sente, e in certo modo ne giudica (*estimativa animale della Scuola*), cioè, provando insieme tutte le percezioni, può appetire il meglio e fuggire il peggio; la ragione supera ben anche il senso interiore, perchè giudica di questo, ed ha la scienza. Or se, aggiunge Agostino, proverò, che sopra la ragione v' ha un che più eccellente della ragione stessa, un che eterno ed incommutabile, non si dubiterà di chiamarlo Dio. Il senso e la ragione son forse qualcosa di realmente comune a tutti gli uomini, o ciascuno ha sensi e ragione realmente distinti? Si risponde: sensi e ragione sono distinti. Ma diremo noi che, rispetto a' sensi, e sole, e luna, e lucifero sien tanti, quanti gli occhi che gli vedono? e così gli altri oggetti de' sensi si moltiplicano forse pel numero de' sensi stessi? È falso apertamente che si moltiplichino secondo i sensi; ma l' oggetto, uno in sè, riman uno per tutti coloro che lo percepiscono. Tra gli oggetti de'sensi avvene taluno che non viene percepito, se non ce l'appropriamo, e lo mutiamo a nostro modo, come il cibo; ma bensì avvene altri, che non cadono in proprietà di nessuno, nè si mutano da noi, o si corrompono, come l'aria e la luce. Adunque, dice il Platone cattolico, è *proprio* e *privato* ciò che solo si possiede da ciascuno di noi, che ciascuno sente in sè solo, che appartiene alla sua natura; ma, è cosa *pubblica* e *comune* ciò che da tutti è sentito, nè ha mutazione o corrompimento. Or vediamo, se non solo il senso percepisca un che pubblico e comune, ma se la ragione altresì può intendere qualcosa di somigliante. È chiaro che sì; perchè, ad esempio, la ragione e verità de' numeri son in pronto a ciascuno che ragiona; e quantunque chi più facilmente e meglio comprenda, e chi meno, pure la verità de'numeri è immutabile in sè,

nè si muta secondo chi la intende. Anzi, le cose incorruttibili e comuni rispett'al senso, come cielo e terra, non sappiamo quanto dureranno; ma sappiamo di certo, che sette e tre fan dieci, e che questa verità non ora solo, ma sempre, e sempre allo stesso modo in eterno è, fu, e sarà la stessa. Nè le verità de' numeri son oggetto dei sensi, perchè il numero non può concepirsi senza l'uno; e l'uno, assolutamente tale, non ci apparisce al senso, perchè ogni cosa sensibile è moltiplice, non una in modo assoluto. Resta che la verità de'numeri e delle loro relazioni si veda in *una luce interiore, ignorata da'sensi del corpo.* Non solo le verità de' numeri, molt'altre verità son un che in pronto comunemente e quasi pubblicamente a chiunque ragiona; e per esse ciascuno desidera la perfetta sapienza, in cui troviamo la beatitudine. Molte sono le sètte e l'opinioni de' filosofi e degli altri uomini sulla sapienza ch'è la verità, e sul sommo bene ch'è la stessa verità: ma tutti appetiscono la verità e la beatitudine, e in ciò non avvi errore. Com' adunque la verità del numero, così la sapienza e la beatitudine son comuni e pubbliche, perchè, come non sono molte verità secondo la moltiplicità delle menti, così non sono molte sapienze e molte beatitudini. Ma tutte le verità, o i numeri, o la sapienza, o il sommo bene non son altro che verità; e però è forza dire, che come le cose diverse si vedono per l' unica luce del sole, così tutte le verità conosciamo per un'unica luce della verità: onde non puoi negare un'incommutabile verità, che contiene ogni cosa incommutabilmente vera; nè puoi dirla tua, o mia o di qualunque altro uomo, ma ell'è in pronto e manifesta comunemente a tutti, come un lume *per mirabili modi segreto e pubblico: miris modis secretum et publicum lumen.* Questa verità è maggiore, uguale, o inferiore alla mente nostra? Ma se fosse inferiore non giudicheremmo secondo essa, bensì di essa, come giudichiamo

de'corpi, allorchè diciamo, non solo, ch'e'son così e così, ma pur anco ch'e' dovrebber essere così e così; per l'opposto, allorchè diciamo, ad esempio, che le cose eterne son migliori delle temporali, non diciamo già che ciò dovrebb' essere, ma che è. Nè la verità vuol credersi uguale alla mente; chè degli animi stessi giudichiamo per la verità, se diciamo, non solo ch'e'sono, ma che dovrebber essere di tale, o di tal altra maniera. Poi, se la verità foss' uguale alla mente, sarebbe mutabile, com'essa, dacchè la mente tal ora vede più, tal altra meno; mentre la verità sappiamo ch'è sempre la stessa, « nè s'avvantaggia quando la vediamo di più, nè scarseggia quando la vediamo di meno, ma intera ed incorrotta i conversi a lei rallegra di lume, e punisce gli avversi di cecità. » Se pertanto la verità non è inferiore, nè uguale alla mente, resta ch'ella sia superiore, ed è incommutabile ed eterna. Ma ciò ch'è più eccellente delle menti nostre, e ch'è incommutabile ed eterno, è Dio; dunque se la verità è, Dio è. « Io ti promisi, dice Agostino ad Evodio, che t'avrei dimostrato esservi qualcosa più sublime della nostra mente e della ragione. Eccoti la stessa verità; abbracciala, se puoi, e godine; e dilettati nel Signore, ed egli t'accorderà le domande del tuo cuore. » (*De Libero Arbitrio,* L. II, dal cap. 7 a tutto il 35.) Il valore ed il processo di tal dimostrazione, farebbero arrossire chi parla con dispregio della filosofia nostra, se le preoccupazioni di parte lasciassero luogo alla vergogna.

Al detto argomento di Sant'Agostino si riducono per la sostanza tutti gli argomenti dell'esistenza di Dio nell'ordine logico o dialettico della Filosofia. Sant'Anselmo ne svolge uno simile nel sublime dialogo *De Veritate.* Sant'Anselmo si propone di ascendere dal più noto al meno: *Affinchè,* dice egli, *io ti conduca dalle cose più note alle ignote;* e il suo procedimento è sì rigoroso

e graduato, ch'è un modello di logica perfezione. Egli esamina la verità nell'enunciazioni, tanto per la loro natura verbale, o significazione, quanto per le cose significate; poi ne' concetti, nella volontà, nelle azioni, ne'sensi, nell'essenza delle cose; e ascende alla verità suprema; porge per ultimo la definizione della verità come risultamento finale del processo induttivo e dialettico. La proposizione è vera, quando significa ciò che è, ciò che deve significare; però la verità della proposizione è una rettitudine rispett'al significato. Il concetto è vero, quando giudichiamo essere ciò ch'è, non essere ciò che non è, quando giudichiamo come dobbiamo; però la verità de' concetti è una rettitudine rispett'alla cosa concepita. La volontà è secondo verità, quand'è retta; secondo verità l'azioni quando son rette. Ne'sensi non si dà verità o falsità, ma è vero o falso il nostro giudizio; tuttavia si può riconoscere in loro la verità, quand'essi fanno quel che devono; e ciò non meno è rettitudine. Ciascuna cosa è vera, quand'è ciò che dev'essere; però ha rettitudine. Ora se tutto è vero quand'è ciò che *dev'essere,* c'è una verità suprema, ch'è verità in sè, non perchè *dev'essere,* e ch'è la stessa *rettitudine o norma di tutte le cose e di tutti gl'intelletti;* verità una ed immutabile, perchè tutto si muta, e può essere non retto, ma la verità e la rettitudine in sè rimane, ed ogni cosa è retta e vera, in quanto ne partecipa. Lo stesso Dottore insegna nel Capitolo primo del *Monologio:* « È certissimo ed evidente a chiunque voglia badarci, che se ogni cosa è detta alcun che, e più o meno od ugualmente l'una rispett'all'altra, son sempre dette per qualch'altra cosa, la quale non è altro e altro, ma *ugualmente* si considera in tutto, benchè considerata in esse ugualmente o disugualmente. Tutte le cose che diconsi giuste reciprocamente, o più, o meno, o in egual modo, non si conoscono giuste se non per la giustizia, che non

è altro o altro nelle cose diverse. » Intendiamo, che tutte le cose son buone per la bontà essenziale, giuste per la giustizia essenziale, grandi per la grandezza essenziale: onde tal regola non si può mettere in dubbio, nè che ciò ond'ogni cosa è buona e vera, sia buono e vero in sè stesso. Il qual argomento dialettico risponde al già riferito di San Tommaso: quel che si dice perfetto più o meno, si dice in comparazione d'un che assolutamente perfetto di cui partecipano le cose diverse e disuguali. E torna che gli argomenti ontologici per provare la causalità divina s'intreccino con gli altri dialettici per provare la prima verità; chè la prima causa è l'ente, e l'ente e la verità si convertono.

La prova poi di Sant'Anselmo nel *Proslogio* va posta tra gli argomenti dialettici; giacchè trae la verità dell'esistenza di Dio dalla verità d'un'idea. Racconta Sant'Anselmo d'aver cercato una prova suprema, che non abbisognasse di molti sillogismi tra loro concatenati come nel *Monologio;* e cercatala lungamente invano, si risolvè d'abbandonarne il pensiero; ma nel conflitto tra la volontà che si studiava di voltare ad altro la mente, e la mente che là correva suo malgrado, gli si manifestò ad un tratto quel ch'egli non isperava più di trovare. Nel capitolo primo, facendo una preghiera sublime a Dio, dice: *Io desidero d'intendere alquanto la tua verità ch'io credo e che il mio cuore ama; nè cerco d'intendere per credere, ma credo per intendere, invero io credo, perchè se non credessi non intenderei.* Notisi, quanta certezza di fede, e quanto desiderio d'imparare con la ragione! ecco la Filosofia cristiana. Nel capo secondo mostra che per chi intenda questo nome *Dio,* e'significa ciò che nulla può pensarsi di maggiore. Anco l'insipiente, che dice in cuor suo: *Dio non è:* intende pure: *Dio è ciò che nulla può pensarsi di maggiore;* quand'anche non intenda che Dio

esista in realtà. Altro è ch' una cosa esista nell' intelletto, altro è ch' esista in realtà; ma ciò che nulla può pensarsi di *maggiore,* non può esistere solo nell' intelletto, perchè ciò ch' esiste in realtà è *più* di ciò che solo esiste nell' intelletto. V' ha quindi contraddizione tra il pensiero di un che *massimo,* e il pensiero ch' egli *non esista* realmente. In questa contraddizione logica è tutt' il forte dell' argomento di Sant' Anselmo; e però egli vi torna nel capitolo terzo; e dice: « Se ciò che nulla può pensarsi di maggiore, può pensarsi che non sia; quello stesso che nulla di maggiore si pensa, non è ciò che non si può pensare nulla di maggiore. » L' insipiente, che nega Dio, lo nega perchè non intende bene quel che dice. Di fatto (aggiunge Sant' Anselmo nel capo quarto) altro è ciò che si pensa pel significato che si dà ad una voce, altro ciò che si pensa per la cosa significata. Chi intenda ciò che vuol dir acqua e fuoco, non può pensare che l' acqua sia fuoco, benchè possa pensarlo se dà un falso significato alle voci. Così, *nessuno che intenda ciò che Dio è, può pensare che Dio non sia.* Il monaco Gaunilone opponevasi con molta cortesia e carità a Sant' Anselmo, dicendo; Dio si concepisce, ma non è nell' intelletto; nè dall' idea d'un' isola può argomentarsi alla sua esistenza; e poi, anco le cose false s'intendono, le sarebbero dunque reali? Risponde Sant' Anselmo: se Dio si concepisce, egli è nell'intelletto, non intuito in sè, ma nel suo lume, come quando non vediamo il sole, pur vediamo la luce del giorno; nè l' argomento circa Dio può applicarsi ad altra cosa, perchè tutt' altro fuorchè Dio, può esistere e non esistere, e può pensarsi non esistente; il falso poi non s' intende, perchè ciò che s' intende è scienza. Termina mostrando daccapo e con vigore, la contraddizione tra il pensare un che massimo e pensarlo non esistente, cioè non massimo. (Vedi la lett. di Gaun. e il libro apol. intero di Sant' Anselmo.) Nè sappiamo che il mo-

naco od altri replicasse. Spezzata in molte scuole ed in molti libri la tradizione della Filosofia cristiana, quell'argomento si maltrattò; perchè il criticismo separò assolutamente la realtà e l'idealità; nè parve si potesse in alcun caso dal pensiero d'un ente argomentarne l'esistenza. Quindi le confutazioni del Kant e degli altri. Si crede da molti, che San Tommaso negasse la prova di Sant'Anselmo; benchè lo citi spesso in autorità. Nella Somma teologica (P. 1, q. 2, a. 1.), San Tommaso dimostra che Dio non è noto *per sè rispett'a noi*; ed egregiamente distingue ciò ch'è noto rispett'a sè ed a noi com'i principj della ragione, da ciò ch'è noto rispett'a sè, ma non rispett'a noi. Ogni proposizione è nota per sè, quand'il predicato s'inchiude nella ragione del soggetto. Se dunque a tutti è noto il soggetto ed il predicato, la proposizione è nota in sè e rispett'a noi; ma se ad alcuni non è noto che cosa sia il soggetto ed il predicato, allora la proposizione è nota in sè, non rispett'a noi; per esempio: l'uomo è animale: è proposizione nota per sè quant'a sè, non già nota per sè quant'a chi non sa la natura dell'uomo. Or la proposizione *Dio è,* nota quant'a sè per sè medesima (che Dio è il proprio essere, nè si distingue in lui essenza da sussistenza, ma il soggetto *Dio* inchiude il predicato *è*), non è nota per sè quant'a noi, non conoscendosi l'essenza di Dio; però l'esistenza ne va dimostrata con ciò ch'a noi è più noto, o per gli effetti. E San Tommaso confuta poi come credono molti, l'argomento di Sant'Anselmo, senza nominarlo; e dice; chi ascolta questo nome *Dio,* non intende forse ch'e'sia ciò, cui non può pensarsi 'l maggiore; e, dato l'intenda, non capirà per questo che l'ente significato da quel nome esista in realtà, anzichè nella sola apprensione dell'intelletto. Premettasi che San Tommaso *ad primum* scioglie pure una difficoltà propostasi con le parole del Damasceno;

che cioè in tutti è inserita una cognizione naturale di Dio. E come la scioglie? Negando forse la verità di quella proposizione? no, ma interpetrandola, come realmente si vuol iterpetrare ogni altra simile proposizione de' Padri e Dottori; cioè che conoscere Dio con certa confusione in un che comune, è verità naturalmente inserita; giacchè l'uomo desidera la beatitudine per natura, e Dio è beatitudine dell' uomo. Ma questo non è conoscere Dio semplicemente; com' a conoscere un uomo che viene alla nostra volta, non è ancora conoscere ch' e' sia Pietro. Da ciò si rileva che San Tommaso non *contrasta* le sentenze de' Dottori ch' egli venera, ma confuta le false interpetrazioni; come gli accade spessissimo nelle due Somme, e altrove. Ora, sulla prova dal concetto di Dio, nega *in genere* San Tommaso che Dio sia noto rispett'a noi com' un principio evidente; nega *in ispecie*, primo ch' ogni uomo intenda il vero significato del nome *Dio,* secondo ch' ogni uomo, inteso il significato, intenda pure che la cosa significata sia nella realtà, anzichè soltanto nell'apprensione. Ora, tutto ciò non istà contro a Sant' Anselmo, anzi gli è conforme *del tutto.* Sant'Anselmo, com' egli stesso dichiara, cerca una *dimostrazione* dell' esistenza di Dio; quindi non la reputa verità *nota per sè rispett' a noi;* nè tal prova la prende mica da un intùito divino (chè anche in tal caso non avrebbe luogo dimostrazione) ma da ciò ch' a noi è più noto, cioè dal nostro pensiero, ch' è un effetto di Dio. Inoltre, anche Sant' Anselmo avverte, che l' insipiente può errare, non sapendo il vero significato del nome *Dio;* e che, sapendolo, può credere ch' e' non esista nella realtà. Che fa dunque Sant' Anselmo? dimostra all' insipiente che inteso per bene il nome di Dio, intesa cioè la *natura* di Dio come *massimo* ente (*nè può farsi, vedasi bene, senza salire a ciò pel confronto delle creature*), allora è assurdo negarne la realtà, perchè nell' idea dell' essenza di Dio,

ch'è quella d'un ente massimo, s'inchiude il predicato dell'esistenza. Com'appunto inteso bene ch'è l'uomo, s'intende, ch'egli è animale. O tutta questa non è dottrina di San Tommaso? Avvertirò infine, che la prova di Sant'Anselmo venne accennata da Sant'Agostino, nel quale il nostro Monaco s'era formato; perchè si dice nel libro I. *De doctrina christiana,* cap. 7: « Nè può trovarsi alcuno, che creda, Dio esser ciò, di cui altro sia migliore. »

Non posso terminare questa materia degli argomenti dialettici sull'esistenza di Dio, lasciando da parte San Bonaventura; così vedremo sempre più, come non solo i Padri, ma ben anche i Dottori tenessero, con le buone dottrine de' Peripatetici, quelle di Platone cristianeggiato. Uno scrittore molto valente nelle dottrine di San Tommaso diceva non troppo pensatamente, che l'Itinerario della mente in Dio, è scrittura non filosofica; e ciò disse temendo l'*intùito* degli odierni filosofi. Ma fatto è, che l'Itinerario per la massima parte ha discorso filosofico, benchè finisca in teologia; anzi è un vasto trattato di Filosofia in poco spazio. Dell'intùito moderno si parlerà in progresso. Dio, così Bonaventura, c'è dimostrato *per speculum,* e in *speculo.* Nelle *cose manifestateci dal senso,* l'intelletto fa conoscere la potenza di Dio per la loro esistenza; per la bellezza e per l'ordine loro, la sapienza e bontà. Inoltre distinguendo le cose che hanno essere soltanto, da quelle che hanno essere e vita, e dall'altre che hanno essere, vita e intelletto, scorgiamo nell'essere la potenza, nella vita la bontà, nell'intelletto la sapienza del Creatore; così distinguendo ancora l'origine, il corso, il fine degli enti, la potenza si scorge nell'origine, nel corso la provvidenza, nel fine la giustizia. Poi San Bonaventura espone il sistema *del conoscere le cose per astrazione intellettiva* della specie. Apprese le cose, e avutone diletto, ne giudichiamo, non solo rispet-

to alla natura, ma cercandone altresì la ragione; e così ascendiamo alle ragioni loro immutabili; chè astraendo noi dalle cose uguali, per esempio, l'idea d'uguaglianza, tal ragione non diminuisce, nè cresce, ma è sempre immutabile. « Però, egli dice, il giudizio in un modo più eccellente ed immediato ne conduce a riguardare l'eterna verità. Perchè se il giudizio può con la facoltà razionale astrarre da luoghi, tempi, contingenze, dimensioni, successioni, e mutamenti, ciò può in virtù d'una ragione immutabile, incircoscrittibile, interminabile; nulla poi è mutabile, incircoscrittibile ed interminabile, se non ciò che è eterno, e ciò che è eterno, è Dio o in Dio. Se dunque tutto ciò che giudichiamo per certo, giudichiamo in virtù di quella ragione, è manifesto che Dio è ragione di tutte le cose, regola infallibile, luce di verità, in cui tutto risplende infallibilmente. » Dalle cose eterne passando *alla considerazione dell'anima,* San Bonaventura esamina le tre potenze, memoria, intelletto e volontà, o amore. Per memoria intende non la sola facoltà di ricordarsi, ma d'afferrare gli oggetti intelligibili; e però avend'ella innanzi a sè passato, presente e futuro, rende immagine dell'eternità; e ritenendo le nozioni semplici della quantità e simili, non solo s'informa de'fantasmi, ma ben anco riceve superiormente le forme semplici delle cose; e, concependo i principj e le dignità delle scienze e ciò ch'è sempiterno, mostra d'aver presente la luce delle incommutabili verità. L'intelletto conosce le cose presenti alla memoria; e la virtù di lui si manifesta nella percezione de'termini, delle proposizioni, e dell'illazioni. Si conosce i termini per definizione delle cose; e si fa la definizione per idee superiori, finchè non s'ascende a verità supreme e generalissime. E l'idea suprema è quella dell'*essere.* L'ente può pensarsi com'infinito e come finito, com'indifettivo e difettivo, attuale e virtuale, e va discorrendo. « Ma poichè non si

può conoscere le privazioni e i difetti degli enti se non per mezzo di ciò ch'è positivo (*nisi per positiones*), l'intelletto non concepisce la nozione d'alcun ente creato, se non per la nozione dell'ente purissimo, completissimo, attualissimo e assoluto, ch'è semplice ed eterno ente, nel quale trovansi le ragioni di tutte le cose nella lor purità. E come saprebbe mai l'intelletto nostro che un ente è difettivo ed incompleto, se non avesse cognizione dell'ente senz'alcun difetto? » Rispetto alle *proposizioni*, l'uomo sa, quando sa certamente. Ma com'avere certezza assoluta, se mutabile la mente? « Sa dunque nella luce ch'illumina ogni uomo veniente in questo mondo, luce vera e Verbo nel principio appresso Dio. » Infine, l'*illazioni* sono necessarie, se necessariamente discendano dalle premesse, nè solo trattando di termini necessarj, ma ben anche di termini contingenti, come se l'uomo corre, l'uomo si muove; nè solo di cose reali, ma di meramente ideali o possibili. Or l'assoluta necessità delle proposizioni non viene da cose contingenti, e nè dalla mente ch'è pur contingente (la qual'errerebbe vedendo il necessario in ciò che non è) ma scende dall'esemplarità ch'è nell'arte eterna, *secondo la quale tutte le cose hann'attitudine e conformità reciproca a rappresentare quell'arte eterna (Secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem, ad illius æternæ artis repræsentationem): dal che apparisce manifesto, come sia congiunto il nostro intelletto all'eterna verità, poichè nulla di certamente vero può capire senza di essa.* E qui San Bonaventura cita Sant'Agostino. Osserva poi quant'alla terza facoltà dell'anima cioè l'*amore*, che pure vi si manifesta il congiungimento dell'anima nostra con l'eterna verità; chè la potenza elettiva cercando il meglio per via del consiglio, non può conoscere ciò ch'è meglio se non conosce l'ottimo: e fatto il consiglio, non può giudicare certamente del buo-

no, se non per una legge eterna, perchè se la mente fosse legge a sè stessa, non potrebbe giudicare di sè, come fa; ed ella, proferito il giudizio, desidera e vuole ciò ch' è sommo bene a noi, e però, o Dio o una effigie di lui nelle cose (Dante). Indi sciogliendoci da tutte l' umane vanità per la grazia, possiamo dall' immagine di Dio ch' è nell' anima, passare alla contemplazione del primo principio dentro di noi, e concepire coi Santi quanta sia l' ampiezza della liberalità di Dio, quanta la lunghezza dell' eternità, e l' altre perfezioni divine. Dal contemplare la verità eterna nelle cose, e dentro noi, si ascende a contemplarlo sopra di noi, per quel lume ch' è *segnato sopra la nostra mente*, lume dell'eterna verità, *essendo formata la nostra mente dalla Verità* per modo immediato. Qui l' anima nostra percorre due gradi; contempla nel primo l' essenza di Dio (*Dei essentialia*); nel secondo, per la bontà ch'è in Dio, investiga le proprietà delle persone divine (*propria personarum*). « Volendo contemplare le cose invisibili di Dio quant'all' unità della sua essenza, prima è da figgere lo sguardo nel suo essere stesso; e vederlo sì certissimo in sè che non può pensarsi non sia; perchè l'ente purissimo non è pensabile se non per la piena esclusione del non essere, come il nulla per la piena esclusione dell' essere. Com' adunque ciò ch' è affatto nulla, nulla ha dell' essere, nè delle sue condizioni (*unità, verità, bontà*); così all' incontro lo stesso essere null' ha del non essere, nè in atto, nè in potenza, nè secondo la verità della cosa, nè secondo la nostra estimazione. Poichè il nulla è privazione dell' essere, non cade nell' intelletto se non per l'essere; l' essere poi non vi cade per altro, perchè tutto ciò che s' intende, o s'intende come non ente, o come ente in potenza, o com'ente in atto. Se il non ente non può intendersi fuorchè per l' ente, e l'ente in potenza per l'ente in atto, e l'essere vuol dire il puro atto del-

l'ente; l'essere dunque è ciò che primo cade nell'intelletto, ed è ciò ch'è puro atto. Ma e' non è l'essere particolare ch'è limitato perchè misto con la potenza; nè l'essere analogo che niente ha d'atto perchè non è niente, *eo quod minime est;* rimane, che sia l'essere divino. Mirabile è dunque la cecità dell'intelletto, che non considera quel che vede prima, e senza cui nulla può conoscere. » Da tal idea dell'ente ch'è atto puro, San Bonaventura deduce gli attributi di Dio. Finalmente nel sesto capitolo dell' *Itinerario* San Bonaventura insegnò la dottrina teologica della Trinità, dimostrandola per argomenti di convenienza, tolti dall'attributo della bontà, ch'è diffusiva: e la diffusione in Dio essendogli condegna. Ei genera un'immagine perfetta di sè, e l'ama d'infinito amore. L'ultimo punto della perfezione umana sta negli eccessi di mente proprj de'Santi, in *excessu contemplationis;* sopr'ogni scienza filosofica e teologica; però non occorre parlarne. Si può egli chiarire la prima Verità con più forti argomenti de'riferiti, e con più bellezza di dettato? Alla dimostrazione posta nel fine dell' *Itinerario* si congiunge dialetticamente l'altra, ch' è nell'opera di San Bonaventura: *I luminari della Chiesa;* e che è questa: « Dio è l'essere perfettissimo, e tutto ciò che diciamo di lui si riduce all'essere, suo proprio nome. Che Dio sia, è dunque manifestissimo, perchè da ogni proposizione segue che Dio è. Anche se Dio non *è*, Dio *è*, perchè ogni proposizione pur negativa involge un'affermazione; come se il tale non corre, è vero che egli non corre. » (Serm. X.) E significa: se diciamo, *Dio non è;* diciamo in sostanza: *è* che Dio non è; così poniamo l'essere, e l'essere in sè è Dio; e ciò che non *è* essenzialmente, è da ciò che è essenzialmente.

La sostanza degli argomenti dialettici consiste nell'osservare l'attinenza della mente nostra con la verità eterna: le verità da noi apprese in ogni cosa e nel nostro

pensiero non possono concepirsi che come partecipazioni limitate e mutabili d'eterne verità; onde, se le creature ci porgono idea dell'essere e delle perfezioni loro, queste son limitate, e il limitato fa arguire l'illimitato; e se le nostre idee sono anch'elle perfezioni limitate, fanno arguire idee eterne e illimitate. Di più; le cose son verità, perchè conformabili all'intelletto che le intende; però dalla verità delle cose argomentiamo un eterno intelletto, ch'è verità eterna; perchè la verità non è semplicemente l'essere, ma l'essere in quanto è conoscibile; quindi la verità appartiene primamente all'intelletto, poi alle cose (*San Tomm.*). Se l'intelligenza nostra conosce la verità, in quanto le cose son vere; prima le cose dovettero partecipare alla verità, ricevendo natura conformabile all'intelletto, perchè le conobbe un intelletto superiore a loro e creatore, e questo è Dio. Dalla considerazione di noi e delle cose ascendono dunque i Padri e i Dottori a conoscere, che Dio è la verità. Così parla San Tommaso: « La verità si trova nell'*intelletto*, perch'egli apprende *la cosa* com'è, *secundum quod apprehendit rem, ut est;* si trova nella cosa, perch'ella ha essere conformabile all'intelletto, *et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui.* Ciò è in Dio massimamente, perchè il *suo essere* (*suum esse*) non solo è conforme al suo intelletto, ma è lo stesso suo intendere: e *il suo intendere è misura e causa d'ogni altro ente e d'ogni altro intelletto;* ed egli è il proprio essere e il proprio essere è il proprio intendere. Onde, *non solo in lui è la verità, ma egli stesso è somma e prima verità.* » (*S. Theol.,* P. 1, qu. 16, *a* 5 c.) Però tutte le cose e tutti gl'intelletti partecipano della verità, in quant'hanno la loro *misura* e la loro *causa* nella Verità sostanziale. Così espone San Tommaso questo punto solenne della filosofia cristiana. « Come dicesi buono ciò a cui tende l'appetito, così dicesi vero ciò a cui tende l'intelletto. Ma

con tal divario tra l'appetito e l'intelletto o qualunque altra cognizione; che la cognizione è, secondochè il cognito è nel conoscente; e l'appetito al contrario è, secondochè l'appetente inclina verso la cosa appetita. E così il termine dell' appetito, o il bene, è nella cosa appetibile: ma il termine della cognizione, o il vero, è nello stesso intelletto. Com' adunque il bene è nella *cosa* in quant' ella ha ordine con l'appetito, e per ciò la ragione della bontà vien all' appetito dall' appetibile, dicendosi buono l' appetito secondoch' è del buono; così il vero è nell'intelletto in quanto e' *conformasi alla cosa intesa,* e perciò la ragione del vero viene *alla cosa dall'intelletto;* dicendosi vera la cosa secondochè all' intelletto è ordinata. La cosa intesa poi può aver ordine a qualche intelletto essenzialmente o per accidente. Essenzialmente, allorchè ha ordine all' intelletto da cui dipende nell' esser suo: accidentalmente, all' intelletto da cui è conoscibile. Così diciamo, che la cosa si riferisce all' intelletto da cui non dipende. Ma il giudizio d'una cosa non si prende da ciò che a lei appartiene per accidente, sì da ciò che le appartiene per sè stessa: onde ciascuna cosa dicesi assolutamente vera secondo l' ordine suo all' intelletto, *da cui dipende.* Indi, le cose artificiali diconsi vere per l' ordine loro al nostro intelletto, giacchè la cosa ricevè la forma, ch'è in mente all'artefice; e dicesi discorso vero quel ch' è segno del vero inteso. Parimente *le cose naturali diconsi vere, secondochè prendono la somiglianza delle specie* (idee esemplari) *che sono nella mente divina. Di fatto dicesi vera la pietra, perchè prende la propria natura di pietra secondo la preconcezione dell' intelletto divino.* Così dunque *la verità principalmente è nell'intelletto, secondariamente poi nelle cose che si paragonano all' intelletto (divino) com' a loro principio.* (*S. Theol.*, p. 1., qu. 16, a 1, c.) Pertanto *nelle cose* è verità, perchè Dio è *causa* delle cose ed è loro misura,

creandole conformi agli eterni esemplari della sua mente: *nell' intelletto* è verità, perchè Dio, è causa dell'intelletto ed è sua misura, creandolo conforme a'divini esemplari, e rendendolo capace di vederli nelle cose ed in sè stesso com'in copie limitate.

Ma qui corre di sapere la dottrina circa gli archetipi eterni. Sant'Agostino narra, che il nome d'idea fu dato agli archetipi divini da Platone: ma per una dottrina più antica di lui; perchè fuori di Grecia vi era pur dei sapienti; *cosa da Platone stesso non solamente attestata peregrinando in cerca di sapienza, ma rammentata altresì ne' suoi libri.* Fatta la storia del nome, segue a dire sant'Agostino: « L'idee possiamo latinamente chiamare o *forme*, o *specie,* voltando la parola in altra parola per appunto. Se poi le chiamissimo ragioni, ci allontaneremmo invero dalla proprietà dell' interpetrare, perchè le ragioni grecamente si dicono *logos*, e non idee; ma nondimeno chiunque voglia usare di questo nome, non darà in fallo quant'alla cosa. Perchè l'idee son forme principali o ragioni stabili ed incommutabili delle cose, non formate, però eterne, e sempre le stesse; *che si contengono nella divina intelligenza.* E bench'elle non nascano nè muoiano, nondimeno le cose che posson nascere e morire, e quelle che nascono e muoiono, si formano tutte per esse... Chi oserebbe dire, che Dio abbia fatto irragionevolmente tutto ciò che ha prodotto? Se non può dirsi nè credersi rettamente, rimane, che tutto sia fatto con una ragione. Nè *con la medesima ragione l'uomo, che il cavallo;* perchè ciò è assurdo. *Le cose singole dunque sono create con le lor proprie ragioni.* E dov'è mai da stimare che si trovino queste ragioni, se non che *nella mente del Creatore?* » (*De Div. Quæst. oct, tribus*, qu. 46.) Ma se l'intendere di Dio è il suo proprio essere, come mai può avere altri oggetti intelligibili diversi da sè? E se Dio ha in sè gli esemplari, dunque, poichè tutto

in Dio è essenziale, sarà egli essenzialmente un esemplare, e necessaria la creazione? E se le idee sono moltiplici, come può stare la moltiplicità in Dio? E come gli esemplari eterni e spirituali rappresenteranno cose temporali o anche corporee? La Filosofia cristiana risolve ab antico queste difficoltà, che per noi son quesiti e teoremi, per le sétte son obiezioni e problemi. San Tommaso insegnò: « Dio conosce la propria essenza perfettamente; la conosce in ogni modo, secondo cui ell'è conoscibile. Può dunque conoscersi, non solo secondo ciò ch' è in sè, ma secondo ciò ch'è partecipabile dalle creature per qualche modo di somiglianza. Ciascuna creatura poi ha la propria specie, secondo cui *partecipa in qualche modo la similitudine dell' essenza divina.* Onde, in quanto Dio conosce *la propria essenza come imitabile per tal modo dalla tale creatura,* conosce l' essenza *sua stessa* (*cognoscit eam*) come propria ragione o idea di questa creatura. E così dicasi rispett'alle altre creature. Quindi apparisce che Dio intende più ragioni di più cose, le quali ragioni sono più idee. » (*S. Theol.*, P. I, qu. 15, a. 2, c.) Dunque Dio intende le cose, intendendo la propria *essenza* imitabile da esse; dunque l' oggetto intelligibile di Dio è sempre Dio medesimo essenzialmente; ogni altro oggetto è intelligibile nell' essenza di lui. Si scioglie pur così la seconda difficoltà; perchè l'essenza divina, oggetto dell' intelletto e ch'è lo stesso intelletto, non è mica in sè un esemplare, ma è compiuta in sè medesima; sì è un esemplare quant' a relazioni *esterne*, che non procedono *necessariamente* dalla natura, ma dalla volontà libera di Dio. Onde si chiarisce la terza difficoltà: l'idee son moltiplici, non rispetto all' essenza divina ch' è semplice, ma rispetto alle cose possibili o create. Dice San Tommaso: « Che ciò non repugni alla divina semplicità, è facile a vedere, chi consideri, che l' *idea della cosa operata* è nella mente dell' operante,

come *ciò che s' intende (val a dire com' oggetto),* non già come specie *per la quale* s' intende (*un oggetto*), e ch'è forma onde l'intelletto esce all'atto. La forma della cosa è nella mente dell'edificatore un che inteso da lui, a somiglianza del quale forma la cosa nella materia. Non è adunque contro la semplicità del divino intelletto, ch' egli intenda molte cose; ma sarebbe, se l'intelletto di lui fosse formato da più specie. » (Luogo cit.) Cioè, Dio conosce l'idee o gli esemplari com' oggetti nell'oggetto unico della sua essenza; non è però attuato ad intendere le cose dall' apprensioni moltiplici di esse. E San Bonaventura: « Queste ragioni o idee, benchè *unica verità e luce nell' essenza loro,* tuttavia non diconsi una ragione o idea, giacchè ragione o idea dicesi rispetto ad altra cosa secondo la natura dell' intendere: *ratio enim vel idea dicitur ut ad alterum, secundum rationem intelligendi.* L'idea vuol dire somiglianza del conosciuto, la quale *realmente* sta in Dio, benchè secondo l' intelletto significhi qualcosa per parte dell' ideato. Se dunque trovasi somiglianza negli oggetti, vuol recarsi all' esemplare; che semplice infinito perfettissimo, allorchè venga inteso, tutte l'altre cose divengono intese. Se quell'esemplare è perfettissimo, è atto puro; e se è infinito ed immenso, è fuor d' ogni genere; però, rimanendo uno, può esser similitudine espressiva di molte cose. » (*Brevil. P. Pars,* 8.) Cioè, se Dio ch' è infinito non è limitato a nessun genere o specie, appunto per ciò, rimanendo semplice, può rappresentare ogni cosa, perchè di tutte le cose egli ha le perfezioni in modo eminente. Finalmente, Dio può rappresentare anco le cose contingenti e mutabili, perchè Dio, senza i loro difetti, contiene infinitamente ciò ch' elle han d' essere o di perfezione. E San Bonaventura ce l' insegna: « Se quell' arte (*cioè l' arte divina*) è causa, in lei è la rappresentazione causale d' ogni cosa causabile, perchè *quelle ragioni son*

cause ; quia rationes illæ causæ sunt. (Anche San Tommaso insegna che le ragioni possono dirsi causali. (P. 1, qu. 115, a. 2 ad 4.) Però l'idee sono nel causante, e son cause infallibili delle cose contingenti. Dio rappresenta infallibilmente ciò ch'è contingente, perchè infallibilmente esprime il modo ch'accade (*accidit*) nelle cose, esprimendolo secondo ciò ch' è in sè e appresso sè. *Vera* è per fermo la contingenza da parte della cosa; ed è *vera infallibilmente* da parte di Dio. Egli rappresenta le cose mutabili immutabilmente, le materiali immaterialmente, perchè quelle ragioni non sono materiali ; le cose possibili attualmente, le partibili impartibilmente, perchè nemmeno nell'intelligenza nostra non è più la ragione (idea) di un monte che quella d' un gran di miglio; gli accidenti sostanzialmente perchè quelle ragioni sono in Dio la sostanza ch'è Dio (*illæ rationes sunt in Deo substantia quæ est Deus*) ; le cose corporali spiritualmente, le temporali sempiternamente, le distanti senza distanza, com' anche accade nell'anima nostra, le dissonanti senza dissonanza, come la ragione del bianco e del nero, le deficienti indeficientemente, perchè qualunque cosa è ivi, vive di vita. A questi splendori esemplari la *ragione mi condusse e la fede.* » (*Lum. Eccles. Sermo* 12.) Le quali dottrine fan vedere, come la Filosofia cristiana non identifica in Dio assurdamente i contradittorj ; e risolve l'*antinomie* degli scettici tra'difetti del creato e l'esemplarità creatrice, distinguendo Dio e il creato, perchè se i termini son di natura diversa, è assurdo che dall' uno s' argomenti all' altro. Dal considerare il modo diverso dell' esemplarità creatrice e delle creature, derivano nella Filosofia e nell' eloquenza vere e belle antitesi che non vanno confuse con le viziose. Sant' Agostino per esempio, se talora dà in antitesi studiate, spesso le fa sapienti, perchè tratte dall' antitesi universale, Dio e mondo, ridotta in accordo dall' atto

creativo, e ch' è fonte e modello de' contrapposti reali, logici, estetici e morali, onde si genera l'universo, la dialettica, la musica e la giustizia.

Le dottrine sulla verità prima e sull'idee eterne ci manifestano la relazione che corre secondo la Filosofia Cristiana tra il reale e l'ideale; non separati, come secondo gl' idealisti, nè confusi, come secondo i panteisti ed i sensisti. I nostri pongono il reale a fondamento dell' ideale; ma l'ideale lo distinguono dal reale rappresentato; così nè si disconosce l'idealità come qualcosa di reale in sè e però capace di manifestare la realtà, nè l'ordine logicale s'immedesima con la realtà manifestata. Il vero e l'ente si convertono, perchè conosciamo ciò che è. Come il bene (dice San Tommaso) ha ragione d'appetibile, così il vero ha ordine all'intelletto; perchè ciascuna cosa è conoscibile in *quanto ha dell'essere:* però si dice nel *terzo libro dell'anima* (Arist.) *che l'anima è in certo modo tutte le cose,* secondo il senso e l'intelletto. Dunque com'il bene si converte con l'ente, *cum ente,* così 'l vero. Ma nondimeno, come il buono aggiunge la ragione d'appetibile sopra l'ente, così 'l vero aggiunge all'ente la sua comparazione all'intelletto. Alla prima difficoltà (cioè alla prima difficoltà che San Tommaso s'oppone in questo articolo), è da dire, che il vero è nelle *cose* (*in rebus*) e nell'*intelletto.* Il vero poi ch'è nelle cose convertesi con l'ente secondo la sostanza, *secundum substantiam;* ma il vero ch'è nell'intelletto si converte con l'ente, come il *manifestativo col manifestato: ut manifestativum cum manifestato*... Benchè potrebbe dirsi, che anco l'ente è nelle cose e nell'intelletto com'il vero, ma il *vero principalmente* nell'intelletto, *l'ente* poi *principalmente* nelle cose: *ens vero principaliter in rebus.* E questo accade, perchè l'ente e il vero differiscono nella loro ragione. (P. 1. qu. 16., a. 4. c. e ad 1.) Dunque

la conoscibilità è dell'intelletto, ma l'*ente conosciuto* è delle cose. Anzi com'abbiamo veduto in San Bonaventura (*Itiner*. cap. 6.), e come dice San Tommaso con gli scolastici tutti, l'ente conosciuto è l'ente in atto, cioè il reale, e per esso diviene intelligibile l'ente in potenza. Apparisce tal dottrina anche da questo, che Padri e Dottori chiamano specie o forme l'idee, com'ho riferito; e la *forma* è sempre *un atto*, è ciò, anzi, per cui la potenza viene all'atto; quindi noi concepiamo l'idee o forme delle cose, in quanto le cose hann'una forma, o esistono in atto, e in quanto il nostro intelletto esce ad un atto. Dunque e nella *cosa* e nell'*intelletto* v'ha sempre un *atto*, e però la realtà è il fondamento. Volete andare persuasi? San Tommaso chiamò appunto le cose il principio della cognizione nostra, perchè senza la realtà conosciuta non può darsi conoscimento. « La verità del nostro intelletto è, s'egli è conforme al suo principio, cioè alle cose, da cui riceve la cognizione: *verum intellectus nostri est, secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit.* (P. 1. qu. 16., a. 6. ad 2.) Ma poichè il vero non è semplicemente l'entità, bensì l'entità conoscibile, ha leggi sue proprie e intellettuali distinte dalla realtà rappresentata, benchè non mai contrarie alla realtà. E la legge, o proprietà principale del vero è precisamente questa; che il vero manifesta l'ente o ciò ch'è o le cose; e perchè le manifesta, fa conoscere quel ch'esse hanno di simile e di diverso: così ascendiamo all'ordine astratto che sempre ha fondamento nella realtà, ma non può confondersi con essa, come il manifestante non può confondersi col manifestato. Padri e Dottori dicono sempre che gli universali son idee, non mai realtà comuni alle cose: ma che in Dio l'essere, l'intendere ed il vivere sono lo stesso; e che l'oggetto essenziale intelligibile di Dio è l'essere suo. Nessuna distinzione reale fanno i Padri e i

Dottori, nè può farsi, tra reale e ideale divino, perchè in Dio non v'ha distinzione, fuorchè di relazioni personali; ma le stesse relazioni personali, come insegnano Sant'Agostino e San Tommaso, sono *alius*, e non *aliud*. Or badisi a questo; l'essenza stessa realissima di Dio è l'esemplare del mondo, non quant'a sè, ma quanto all'imitazioni possibili delle cose create: ce lo insegnava San Tommaso. Solo per tali relazioni *ad alterum*, dice San Bonaventura, l'essenza unica di Dio rappresenta con idee distinte ogni cosa particolare. L'idee divine, come pure ci disse San Bonaventura, son la stessa sostanza di Dio, e come le chiamano i Padri e i Dottori, son *ragioni causali e sostanziali*, però identiche all'atto creativo, ch'è insieme esemplare. Quest'è un punto cardinale della Filosofia cristiana; affinchè l'ideale non paia campato in aria, nè, tolta la sua primitiva identità col reale, si deduca, che all'idea è impossibile dar notizia della realtà. Ma se la realtà divina intelligibile rappresenta cose finite e particolari, ecco la distinzione tra possibile o reale ideato o idea, e possibile attuato; ecco la distinzione delle nozioni divine, e delle cose create. Distinzione essenzialissima; pure l'idea in Dio è realtà somma, e quindi può rappresentare la realtà o l'essere, chè se le mancasse l'essere o la realtà, non potrebbe rappresentarla. Però il verbo intelligibile e realissimo di Dio con una sola parola dice sè e tutte le cose: *eodem verbo quo dicit se, dicit quæcumque facit.* (S. Ans., *Monol.* 33.) Però tutte le cose in Dio, prima che create, erano vita, non già un ideale distinto dal reale: *quod factum est, in ipso vita erat.* (Ioann., *Ev.* 1., e Sant. Agost. *In Ioann. Ev.*) Al qual proposito San Tommaso dice, che le cose sono in Dio per due maniere; o in quanto egli contiene e conserva tutto, o in quanto le cose sono in lui, come in conoscente. « E così stanno in Dio per le loro ragioni, che non son altro in Dio dal-

l'essenza divina; onde le cose, per questo modo, son l'essenza divina. E poichè l'essenza divina è la vita, e non il moto, indi è, che le cose per questa maniera di parlare non sono gia moto in Dio, ma vita. » (P. 1. qu. 18. a. 4. c.) Ma se l'idee divine sono la realtà divina, perciò appunto non sono la realtà creata, rappresentata da esse. Come in Dio, così nelle creature intelligenti, benchè con modo diverso, l'idee sono realissime in sè perchè sono, ma si distinguono dalle realtà rappresentate. Son singolari l'accuse mosse da' nominali e da'critici contro la teorica della *rappresentazione* ideale. Essi dicono: Come mai l'ideale può rappresentare il reale? Come? Domandate il modo intimo della virtù rappresentativa? Questo non sappiamo, perchè il *quomodo* intrinseco di tutte l'operazioni, anzi di tutte le relazioni c'è nascosto. Domandate la *ragione* dell'attinenza fra l'ideale e il reale? Questa ragione si è la fondamentale identità del reale con l'ideale, sicchè l'ideale in sè essendo reale, può reppresentare il reale distinto da sè. Ma voi che negate la rappresentazione ideale, quando pensate ad una cosa lontana, non avete voi l'oggetto nella mente vostra? Come? nella sua realtà? No, in idea che vi fa presente l'oggetto, di per sè lontano. Dunque l'idea rappresenta l'oggetto. Come l'ideale potrà mai rappresentare il corpo? Anzi, il corporeo non può rappresentare il corporeo, perchè la *rappresentazione è il vero* nell'intelletto. Ma il corporeo ha entità; e l'entità è oggetto dell'intelligenza: dunque il corporeo, in quanto è, può essere rappresentato idealmente. Sicchè per la Filosofia cristiana l'atto creativo è l'unità dell'ideale e del reale eterno, che come crea e muove ed unisce tutti gli enti dell'universo, così li rappresenta, e dà la ragione degl'intelletti creati e delle loro vere apprensioni, e dell'universalità dell'idee. L'errore d'ogni setta procede da ignorare l'atto creativo.

Dio, insegna San Tommaso co' Padri e co' Dottori, è causa e misura degl' intelletti. È causa perchè li crea. Che significa mai esserne misura? Dicesi misura una cosa, a cui paragonasi altra, per saperne la quantità. Da ciò, misura in genere si dice ogni regola, a cui conformandosi una cosa, ella non ha nè più nè meno di quel che dee avere. Però Dio è misura di tutti gli enti, perchè tutti, essendo creati, rispondono all' idee del creatore: e Dio è misura degl' intelletti, che sono per natura quel che han da essere per l'esemplare divino, e a lui si conformano per legge naturale, e gli si devono liberamente conformare co' giudizi e co' ragionamenti. San Tommaso chiarisce i modi, pe' quali Dio è regola dell' intelletto. « Dio aiuta l'uomo a intendere non solo da parte dell'oggetto che è proposto all' uomo da Dio, e per addizione di lume, ma per questo ancora, che il lume *naturale* onde l' uomo è intellettivo, viene da Dio; e per questo altresì che Dio essendo prima verità, da cui ogni altra verità riceve certezza (come nelle scienze dimostrative le proposizioni seconde ricevono certezza dalle prime) niente può rendersi certo all' intelletto, se non per divina virtù, come nemmeno le conclusioni si rendono certe nelle scienze, se non secondo la virtù de' primi principj. » (*Comp. Theol.*, 129.) Dunque l' intelletto dipende da Dio; prima per gli *oggetti*, perchè le cose son conoscibili dall'uomo, in quanto hanno verità, ed *hanno verità, in quanto si conformano all' intelletto divino, ch'è il loro principio* (P. 1, qu. 16, a 6. ad. 2); secondo per *addizione di lume soprannaturale*, con cui Dio porge all' intelletto verità rivelate o cresce ancora l' intendimento delle naturali; terzo, per la *creazione del lume intellettuale*, o per la impressione della somiglianza di Dio nell' intelletto umano (*imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis. De Spir. Creat.*, a 16); quarto, per la *relazione logica*, che passa tra la verità prima e le

verità seconde, perchè, come le conseguenze d' un sillogismo dipendono dalle premesse, così ogni conoscimento vero deriva dal conoscimento divino, in quanto partecipa della verità; nè senza tal derivazione si genera la certezza, che, assoluta e di verità immutabili, viene da Dio. Or questa relazione di logica dipendenza può esser altro se non congiungimento dell' intelligenza con Dio che la crea; poichè il termine superiore di tal relazione logica è l'eterna verità? Però San Tommaso, com'abbiam visto, distingue *rispett'a noi* tal dipendenza da quella di creazione, benchè identiche in sè. Padri e Dottori non lasciano dubbio su questa dottrina. « Qualunque cosa vera, che è separata da' sensi e dall' intelletto, può credersi soltanto, non sentirsi ed intendersi. A Dio dunque è congiunto chiunque intende Dio. L' anima razionale poi intende Dio, perchè intende ciò ch' è il medesimo sempre... Questa poi è la verità, a cui, intendendola, l'anima razionale si congiunge: *cui quia intelligendo anima rationalis jungitur:* » Così Sant'Agostino. (*De div. quæst. oct. trib.* qu. 54.) E molto più merita considerazione ciò ch' egli scriveva nelle *Ritrattazioni;* perchè quel libro non lascia dubbj sulla vera sentenza di lui. E' credette da giovane la reminiscenza platonica; poi la mutò, com'opposta alla ragione ed alla fede cattolica. Ma in qual altra la mutò? Udiamolo da lui stesso. « In alcun luogo io dissi, che gli eruditi nelle liberali discipline, le scavano coperte d' oblivione e quasi dissotterrano, imparando. Ma ciò condanno, essendo più credibile, che vere cose rispondano (bene interrogati) anche gl' imperiti, perchè a loro è presente, secondo lor capacità, un lume d' eterna ragione, ove si può contemplare queste verità immutabili. » (*Retract.*, 1, 4, § 4.) E in altro luogo delle *Ritrattazioni:* « L' anima è intelligente di sua natura, e si unisce, *non solo* alle cose intelligibili, ma sì all' immutabili, con tal ordine creata,

che movendo sè verso ciò a cui è congiunta, o verso sè stessa che lo vede, intorno ad esse risponde con verità. » (1, 8, § 2.) Alle quali proposizioni combaciano le parole seguenti d'un altro libro di lui. « Perchè la mente tal fu creata, che alle cose intelligibili è unita per un cert'ordine, quelle vede in una luce di suo genere non corporea, come l'occhio del corpo vede le cose circondate da questa luce corporea, della quale l'occhio del corpo fu creato capace. » (*De Trinit.*, XII, 54.) E altrove ancora: « Quand'il maestro umano insegna ai discepoli le verità eterne ed universali, noi non consultiamo colui che parla di fuori, ma la verità ch'entro di noi presiede alla mente, avvisati per avventura dalle esterne parole a consultarla. Quegli poi che si consulta, e che dicesi abitare nell'uomo interiore, è Cristo, cioè l'incommutabile virtù di Dio e la sempiterna sapienza, che da *ogni razionale creatura è consultata.* » (*De Magistro,* 38.) Sant'Agostino non parla qui di verità rivelate. San Tommaso, interpetrando la dottrina di Sant'Agostino, secondo la quale Dio fece dapprima la materia o sostanza informe delle cose visibili ed invisibili, dice: « L'informità della sostanza spirituale consiste, ch'ella non era per anche conversa al Verbo, da cui è illuminata; e ciò appartiensi alla potenza dell'intelletto. » (*De Spir. Creat.*, a. 1.) Se si riscontrano tutti questi passi con le dottrine già riferite de' medesimi maestri e degli altri, soprattutto se leggansi a disteso i loro libri, non rimarrà dubbio, che tutta la tradizione della Filosofia cristiana mette relazione *logica* fra Dio, prima ragione e prima verità, e la mente umana.

Ma com'ell'è questa relazione? È una visione immediata? Alcuni filosofi e teologi moderni, segnatamente il Berti, il Rosmini ed il Gioberti dicono di sì. Il Berti teologo, cartesiano ed agostiniano, parla con qualche dubbio, *probabiliter*, e reputa che Dio non sia

oggetto, ma sì mezzo universale del conoscimento; il Rosmini nega che vediamo Dio, ma dice che vediamo un'idea divina, cioè l'*ente ideale*, in cui all'occasione de' sentimenti e pe' modi loro intuiamo l'idee eterne delle cose; il Gioberti dice con San Tommaso, che se vediamo l'idee divine, vediamo Dio, perchè l'idee divine son l'essere di Dio, e però afferma, contro San Tommaso, che intuiamo Dio creatore. Tutti questi filosofi recan dalla loro molte autorità di Padri e di Dottori. È vera tal dottrina? Io tengo un'opinione opposta, e nondimeno per la mia facilità d'errare, per l'ossequio ad uomini sì dotti, e mentre la Chiesa non ha proferito sentenza in modo notorio e determinato m'asterrò dal credere e dal dire, che la loro opinione sia certamente falsa e contraria alle parole rivelate, *Nemo Deum vidit unquam,* ed al Concilio di Vienna, che condannò l'opinione del vedere Dio in questa vita. E dico ciò in generale, perchè sembrami che vedere l'idee divine sia un vedere Dio. La modestia per altro non dev'essere contro alla verità; e poichè qui parlo della Filosofia cristiana nella sua tradizione, affermo *con certezza,* che questa tradizione non approva l'intuito di Dio e dell'idee divine. I detti filosofi recan molti testi per confermare la visione di Dio, oppure degli eterni esemplari. E va bene ed io medesimo quanti testi non ho già riferiti, che paiono sostenere tal opinione? e quanti più non potrei riferirne? Ma le dottrine vanno considerate nella totalità e non divise; la tradizione va studiata, non per sostegno al proprio sistema già concepito, ma per conoscerla qual è. Non ancora giunto a'vent'anni di sua età, il Rosmini pensò il proprio sistema; qual meraviglia, cha ne' Padri e ne' Dottori un uomo sì dotto rinvenisse parole, che gli tornassero a verso? Qual meraviglia, che il Rosmini e gli altri abbian errato, se la sapienza non può bastare quando s'ha in mente una preoccupazione?

Io già studiai (mi si perdoni frammettere me tra questi nomi) San Tommaso e i Padri *per iscoprirvi meglio le autorità da sostener la teorica che vediamo Dio o l' idee divine,* come sanno i miei amici e i miei primi scolari; ma quanto più studiai, veniva dicendo loro: Eppure, la lettura de' Padri e di San Tommaso mi mette in capo di gran dubbj! e infine, grazie a Dio, non m' ostinai contro i fatti. Mi reca stupore che s'interpetri San Tommaso diversamente da quello che l'interpetra su ciò il Ventura e che *sempre* fu interpetrato; e vi si scorga qualche traccia della visione rosminiana, in lui, che nega per modo *espresso* la visione dell'idee eterne. Difendano pure gli scolari del Gioberti e del Rosmini con prove intrinseche il sistema del maestro; ma la tradizione non sia frantesa, perchè la tradizione è un fatto che va lasciato tal quale. Nè la questione sull' intuito di Dio o degli eterni esemplari, vuol confondersi con *l' altra* sull' origine dell' idee; perchè cade in ciò: *le menti create possono naturalmente vedere ciò ch' è sovrannaturale o superiore a loro?* È perciò questione ontologica; nè la sua soluzione scioglie il quesito: *come nascano le prime idee nella mente umana.* Ma l'aver principiato la Filosofia dal detto quesito ha fatto sì, che tra le maniere di spiegazione si è tentata quella di tal intuito; ond' è venuto, che vi s' acconci tutt' il sistema della Filosofia. Dicono alcuni: *Senza la visione di Dio o dell' idee divine non può spiegarsi l' origine dell' idee e la certezza delle cognizioni; dunque noi vediamo Dio o l' idee divine.* Ma doveva dirsi: Noi *sicuramente* abbiamo l'idee, noi *sicuramente* abbiam certezza delle nostre cognizioni, noi *sicuramente* siamo congiunti a Dio ch' è prima verità; *posto ciò,* la certezza e la verità viene da Dio: ma *possiamo noi vedere Dio?* E quand' anche non lo vedessimo, sarà forse da negare, che Dio è prima fonte d' ogni vero? E se arcano il modo di tal relazione fra

Dio e la mente, potrebb' egli mettersi in dubbio la relazione stessa, che c' è attestata dal ragionamento, dalla fede, dal senso comune degli uomini, dall' autorità della Tradizione?

Padri e Dottori, ragionando di questa materia, tengono a norma *due* testi della Rivelazione: 1° *Egli è luce vera che illumina ogni uomo:* 2° *Le cose invisibili di Dio s' intendono per le cose create.* Se parlano con la norma del primo testo, riconoscono da Dio la ragione del nostro intendimento; ma col secondo testo affermano tutti ad una voce: che Dio non si conosce se non per mezzo delle creature. Nel primo caso, Sant' Agostino e San Tommaso chiamano Dio *Sole che illumina le menti;* nel secondo caso dicono ambidue, come San Paolo, che noi vediamo Dio per *ispecchio in enimma;* e che in ispecchio significa precisamente, vedere Dio nelle creature, cioè nella natura esterna ed in noi. A capir dunque genuino il pensiero de' Maestri, bisogna prendere i due lati della dottrina. I nostri perciò non davano le prove a *priori* dell' esistenza di Dio. Io con lealtà ho riferito le principali *prove dialettiche* de' Padri e de' Dottori, e non a pezzi e bocconi, sì con l'esame d'interi libri; ma queste prove dialettiche son molto diverse da quelle *a priori.* Le dimostrazioni *a priori* moderne muovono da un' *idea creduta divina* e *immediatamente intuita,* per dedurne che questa idea o è Dio, o sussiste in Dio: Padri e Dottori muovono bensì dalle idee, ma da idee *nostre* e vanno ad eterni esemplari; però sempre dalle creature al creatore. Tutta la disputa s' appunta in ciò: l' idee nostre, secondo que' maestri, sono umane o divine? son create, od increate? le vediamo *fuor di noi,* o essendo *nostre,* si riferiscono ad oggetti eterni distinti da loro? I così detti ontologi de' nostri giorni citano Sant' Agostino, San Bonaventura, Sant' Anselmo, San Tommaso, ed il Gersone più ch'al-

tri. Ora, vediamo com'e' la pensino; vediamolo con mente sincera. Sant' Agostino nella *Questione* già citata dove parlò dell' idee eterne, disse: « Negasi poi ch'ogni anima le possa intuire, fuorchè l' anima razionale con quella sua parte, per cui primeggia, cioè con la stessa mente e con la ragione, quasi con una faccia od occhio suo interiore ed intelligibile. *E invero, nemmeno ogni e qualunque anima razionale, ma quella che sia fatta santa e pura, ella solo s'afferma idonea a tal visione;* cioè quell' anima che abbia l' occhio, con cui si vedono queste cose, sano, e sincero, e sereno, *simile* ad esse. Qual uomo *pio,* e di *vera religione* imbevuto, benchè *non ancora le possa vedere, oserà tuttavia negarle,* ed anzi non confesserà, ogni cosa ch' esiste e si contiene con certa natura propria nel genere suo, venire procreata, affinchè sia, da Dio suo autore?... » Indi segue a spiegare, come riferii altrove, che Dio creò le cose razionalmente, con certe ragioni o idee; poi: « Ma l'anima razionale supera tutte le cose create da Dio, e gli è prossima quand'è pura; e unitagli strettamente con la carità, allora, sparsa per certo modo e illustrata da quel lume intelligibile, non per occhi corporei, ma per ciò che in lei è principale e ond' ella sovrasta cioè l' intelligenza, *discerne queste ragioni, dalla cui visione è fatta beatissima.* » (*De div.*, qu. 83, 46.) Notate, *primo,* che mentre altrove dice Sant' Agostino, ogni anima razionale essere illuminata dal Verbo, qui dove parla della visione d' idee eterne, nega che tal visione sia posseduta da tutte l'anime razionali; *secondo,* ch'ei riconosce necessario a tal visione, non già la sola pietà e vera religione, ma un' intima e soprannaturale unione di carità; *terzo* che dal non vedere l'idee egli accenna non potersi negare la loro esistenza. Che dunque più manifesto? per Sant' Agostino la visione degli archetipi eterni non è comune o naturale, ma propria de' Beati; com' insegna, e lo vedremo, San Tom-

maso. Chi crede, per l'intuito d'idee divine Sant' Agostino dalla sua, bisogna ch'altresì creda di possedere un'anima santa e pura, perchè Sant' Agostino *mette tal condizione.* Anzi egli dice che l'anima da tal visione è fatta beatissima; egli che nelle *Ritrattazioni* si pentì di aver detto altrove che l'animo umano è beato dalla scienza in questa vita; or poichè da lui non è ritrattato che l'anima è fatta *beatissima* dall' idee eterne, apparisce, ch' e' parla di visione sovrammondana, di quella cioè de' beati. V' ha di più. Nell' opera *De Trinitate* avvertì Sant' Agostino, parlando de' filosofi pagani: « Alcuno potè spingere l'acume dell'intelletto oltre ogni creatura, e arrivare in qualche modo la luce della verità incommutabile. » (IV, 20.) Ma come potè? « L' eccelsa e incommutabile sostanza potè intendere *per le cose che son fatte.* » (21.) » Forse, dacchè disputano verissimamente, e persuadono con documenti certi, che tutte le cose temporali son fatte per l'eterne ragioni, poteron *essi vedere nelle stesse ragioni,* e raccogliere da queste quanti i generi degli animali, e quali i semi di ciascuno ne' principj ?... » No, risponde il santo filosofo, essi lo seppero per la storia; nè seppero costoro l'origini del mondo, le quali avrebbero scorto in *quelle somme ed eterne ragioni.* Anzi, se i filosofi pagani avessero letto in esse, avrebbero conosciuto anch'il futuro, com' i profeti.... *et futura prænoscerent.* (21.) Per Sant' Agostino dunque la visione degli archetipi eterni non è comune, quantunque, comecchesia, e' si possan conoscere; e chi possiede tal visione, vede tutto, il principio ed il fine delle cose, ed è beato. Nè parmi che Sant' Agostino abbia torto.

Prendiamo San Bonaventura. Egli parla degli eterni esemplari, segnatamente del come possano questi rappresentare le cose materiali non materialmente, le difettive non difettivamente ; e ne riportai le parole a suo luogo. Or dice il santo Dottore: « Questa luce è *inacces-*

sibile, nondimeno è *prossima* all'anima, molto più ancora che non è l'anima a se stessa. È luce non limitabile, tuttavia sommamente intima. Ma il veder ciò non appartiene, se non ad un uomo sospeso sopra di sè in altra visione (*hoc autem videre non est nisi hominis suspensi ultra se in alia visione*), poichè si vuol vedere con semplice intuito; ma quell'arte (*divina*) è una e nondimeno moltiplice, e, mescolandosi a' fantasmi, non possiamo pensare com'ella sia infinita se non per distendimento (*nisi per distensionem*): perciò *non la possiamo vedere con semplice intuito*, com'ella sia infinita, ma *raziocinando: et ideo videre non possumus simplici intuitu, nisi ratiocinando.* » (*Lumin. Eccles.*, sermo 12.) Dunque San Bonaventura insegnò con San Tommaso e con gli altri Dottori; 1° che noi quaggiù conosciamo tutto con la mistura di qualche immagine, perchè noi siamo anima e corpo; 2° però non possiamo intuire ciò che supera l'esser nostro; 3° ch'ascendiamo a Dio ed a' suoi esemplari per distendimento, vale a dire, secondo il parlare degli Scolastici, per *remotionem et excessum* o per *eminentiam,* rimovendo dal concetto di Dio ogni mancanza di perfezione, e pensandolo infinito; 4° che vedere Iddio ed i suoi esemplari è visione non già naturale, ma d'uomo levato sopra di sè; 5° infine che il conoscimento di Dio non è intuitivo, poichè non può aversi, se non per mezzo di raziocinio. L'*Itinerario della mente in Dio* ragiona da un capo all'altro della visione di Dio; ma di qual visione? Di quella speculare: *seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque prædictorum modorum, ut per speculum, et ut in speculo* (cap. 1); per ispecchio, secondo le proprietà delle creature, in ispecchio, secondo l'idee della mente. O che cosa intendevano gli Scolastici per visione speculare? San Tommaso distingue la cognizione per essenza, per similitudine immediata, e la speculare; e intorno a questa dice: « Nel

terzo modo la somiglianza della cosa cognita non si prende immediatamente dalla stessa cosa, ma *da qualche altra, nella quale risulta, come vediamo un uomo nello specchio.* » E aggiunge poi: « A tal cognizione assomigliasi quella, per la quale conosciamo Dio dalla sua somiglianza risultante nelle creature, secondo quel detto di Paolo a' Romani *invisibilia* ec., onde noi diciamo di vedere Dio nello specchio, *in speculo.* » (P. 1, qu. 56, a. 3, c.) E lo dice la stessa parola *visione speculare*, perchè chi vede un oggetto nello specchio, non vede l'oggetto stesso, ma una sua somiglianza in altro; talchè, quando San Bonaventura parlò della visione di Dio e de' suoi esemplari per ispecchio e nello specchio, intese d' una visione *indiretta,* cioè nelle proprietà delle creature e nell' idee nostre che pur sono creature ed effetti. Il medesimo Dottore insegna; « Poichè non conosciamo Dio se non per mezzo delle creature, non possiamo nominarlo se non pe' nomi delle creature. » (In 1 *Sent., Distinct.,* 22, a. 1, qu. 3.)

Andiamo a Sant' Anselmo. Egli nel *Proslogio,* data la dimostrazione dell' esistenza di Dio, esclamò: « Veramente, o Signore, questa è luce inaccessibile, nella quale abiti; veramente non avvi chi questa luce penetri, e ivi ti miri. Veramente questa luce io non vedo, perchè è troppa per me; e nondimeno qualunque cosa io vedo, vedo per essa: *vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quicquid video per illam video;* com' un occhio infermo vede per la luce del sole, ma non la sa guardare nel sole stesso. » (Cap. 16.) È la medesima dottrina di San Tommaso, e quasi con le medesime parole. Come la luce del sole non è il sole, ma viene da lui, così noi vediamo la luce di Dio nelle sue creature, che vengono da Dio; e Dante infatti chiama il mondo *splendore* di Dio. E già riferii quel testo di Sant' Anselmo, ov' è detto, che non conosciamo Dio se non per

le proprietà delle creature: « Spesso vediamo una cosa, non come la cosa è, ma per qualche somiglianza od immagine; come quando *si considera il volto d' alcuno in ispecchio: ut cum vultum alicujus consideramus in speculo.* » E aggiunge che appunto Dio non lo conosciamo per qualche sua proprietà (*per suam proprietatem*), ma lo nominiamo e lo vediamo per qualch'altra cosa: *per aliud.* (*Monol.*, 65.) La dottrina degli altri maestri cattolici non è appunto così? E noterò che qui non solo vien esclusa la conoscenza di Dio per se stesso, ma per qualche *sua proprietà.* Or credono i Rosminiani che l'ente ideale, oggetto distinto dall'anima e presente a lei, sia un'*appartenenza* divina, e che tutte l'idee vedute in quell'ente sieno *appartenenze* divine. Lascio ad essi di mostrare come vedansi l'appartenenze divine senza vedere Dio; questo è certissimo, che Sant' Anselmo esclude si possa conoscere Dio per qualche *appartenenza* divina, ma lo pone cognito per *aliud,* com'un volto in uno specchio; il che vale contr'ogni simile opinione. E San Tommaso? Egli dice: « L'anima non giudica delle cose tutte secondo una qualunque verità, ma secondo la verità prima, che risulta in lei, come in uno specchio per mezzo degl'intelligibili primi: *in quantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia.* (P. 1, qu. 16, a. 6.) Già sappiamo che significhi vedere nello specchio. San Tommaso dimostrò che la potenza conoscitiva proporzionasi all'oggetto conoscibile. Or poichè l'animo umano è congiunto al corpo, l'oggetto dell'intelligenza nostra è la *quiddità o natura esistente in un corpo;* e per tali nature ascendiamo a qualche notizia delle cose invisibili. Però noi non possiamo nulla pensare senza qualche specie sensibile e fantasma. (P. 1, qu. 84, a. 7 c.) Altrove poi stabilisce, che nessuna creatura può naturalmente vedere Dio, e lo dimostra con dottrina certissima: « La cognizione di ciascun conoscente è se-

condo il modo della sua natura; *se adunque il modo di qualche cosa conosciuta eccede il modo della natura conoscente, bisogna che la cognizione di quella cosa sia sopra la natura di quel conoscente.* » Indi prova, che l'intelletto creato non può vedere naturalmente Dio, se non in quanto Dio *per suam gratiam* si congiunge all'intelletto stesso. (P. 1, qu. 12, a. 4, c.) La qual dottrina s' applica a Dio e all'idee divine, che altresì come divine, eccedono il modo della natura nostra intellettuale. Altrove pure: « Ciascuna cosa essendo conoscibile, secondochè è in atto (*cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod est in actu*), Dio, ch'è atto puro senza niuna mistura di potenza, quant'è in sè, è massimamente conoscibile. *Ma ciò ch' è massimamente conoscibile in sè,* non è conoscibile a qualche intelletto per l'eccesso dell' intelligibile sopra l' intelletto; come il sole (*Anselmo*) ch' è massimamente visibile, non può vedersi dal pipistrello per eccesso di lume. » (P. 1, qu. 12, a. 1, c.) Ma se non vediamo Dio, forse vediamo le ragioni eterne? Pare incredibile si pensi da taluno che San Tommaso ponga tal visione, mentr' egli ha nella Somma un articolo apposta, il cui quesito si è: *Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.* Esamina San Tommaso la dottrina di Sant' Agostino e dice, ch' egli non ammise la sentenza platonica dell'idee separate, ma insegnò che le idee sono in Dio. Approva poi San Tommaso che tutto vediamo nell'eterne ragioni, e attesta certe parole di San Agostino in autorità. Ma poi domanda: Come può vedersi tutto nell'idee eterne? Potrebbe accadere in due modi; o perchè nell'idee eterne vediamo tutte le cose come in uno specchio; ma tale modo non è proprio della vita presente, sì de' beati, *i quali conoscono tutto nelle ragioni eterne, vedendo Dio e tutto in lui;* o perchè dicasi vedere qualcosa in altra, come *nel principio della cognizione:* così *diciamo di ve-*

dere nel sole (s' attenda a questo) *le cose che vediamo per mezzo del sole. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam* PARTICIPATA SIMILITUDO *luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.* E riferisce il testo del Salmo; *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Soggiunge il Dottore: *Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demostrantur.* Finisce poi col dire « *Che Agostino* (badisi bene) *non abbia inteso, tutte le cose conoscersi da noi nelle ragioni eterne, o nell' incommutabile verità quasi vedansi da noi le stesse ragioni eterne, sì manifeste da quel ch' e' dice nel libro delle 83 questioni.* Non ogni e qualunque anima razionale, ma quella sola che sia fatta santa e pura affermasi idonea a tal visione; *quali,* dice San Tommaso, *son l'anime de' beati: sicut sunt animæ beatorum.* (P. 1, qu. 84, a. 5, c.) Ora come potrà mai sostenere qualcuno che per San Tommaso il lume della nostra mente è un'idea eterna, o un lume divino, in cui si vedono poi, all' occasione de' sentimenti, tutte le idee delle cose ? Nella questione *De spiritualibus creaturis* San Tommaso ribadisce il medesimo, ma con qualche aggiunta, che merita considerazione: « Agostino che seguitò Platone quanto comportava la cattolica fede, non pose già le specie per sè sussistenti, ma in luogo di esse le ragioni nella mente di Dio, e disse, che per loro noi giudichiamo di tutte le cose con l' intelletto illustrato dalla luce divina; *ma non già in guisa, che si veggan da noi le stesse ragioni, che sarebbe impossibile senza vedere l'essenza di Dio: sibbene secondo ciò che le supreme ragioni imprimono nelle nostre menti.* Così pure Platone pose la scienza dell' idee separate (Dial. 6, De *Rep. inter med. et fin.*), non perchè queste si vedano; ma disse, la mente averne scienza,

secondochè ne partecipa. Ed in una certa glossa (d'Agostino) sopra quel testo (Psal. 11) *diminutæ sunt veritates a filiis hominum,* è detto: che siccome da una faccia splendono molte immagini negli specchi, così da una prima verità risultano molte verità nelle menti nostre. » (Art. 10.) Che si chiede di più ? Qui San Tommaso fa vedere, e non a torto, che Platone stesso non ammetteva l'intùito delle idee eterne (e per fermo ei ne ammetteva la rimembranza); mostra un luogo espresso di Sant'Agostino, ove si parla sempre di visione speculare, o per analogia; reca poi la prova, che se vedessimo l'idee eterne vedremmo lo stesso Dio, perchè quelle non si distinguono dall'essenza di lui. Più, San Tommaso, e i filosofi e teologi universalmente, dicevano la teologia più nobile dell'altre scienze, perchè prende certezza dal lume della scienza divina; la filosofia poi dal lume naturale della ragione. (D. Th. P. 1, qu. 1, a 5, c.) Or se il lume della mente fosse divino, come potrebb'essere *naturale ?* e se divino, come ne nascerebbe una scienza men alta della teologia, che pur muove da un lume divino ? Inoltre San Tommaso, confutando gli Arabi, rispose all'obiezioni tolte dall'eternità, immutabilità, e unicità delle nostre idee. Disse: che niuna verità creata è eterna, ma quella ch'è nella mente di Dio, *quia veritas intellectus divini est ipse Deus:* nè l'eternità de'nostri universali è tale in modo positivo, ma negativo, cioè in quanto s'astragga la nozione universale da ogni determinazione di tempo e di luogo, *ab hic et nunc* (P. 1, qu. 16, a. 7, c. e ad 2); disse: rispett'a noi la verità si muta e quant'alle cose che sono l'oggetto e quant'all'intelligenza, sicchè la verità del nostro intelletto è mutabile, non rispetto alla verità, che, mutata, non è più verità, ma quant'all'intelligenza (qu. 16, a. 8, c.); disse: non una sola, ma molte sono le verità, quant'a'diversi intelletti, e quant'a un intelletto solo per cagione

de' molti oggetti conosciuti, quant' alla moltiplicità delle cose vere: unica è la verità nella sola mente eterna (qu. 16, a 6, c.); disse: la cosa intesa, in un aspetto è unica, moltiplice in altro; perchè *la cosa conosciuta* è una e identica, ma l' idee sono molte, com' una parete veduta da due in sè è una, ma è *alia et alia secundum diversas visiones,* il che non avverrebbe, aggiunge San Tommaso, se la cosa *che s' intende sussistesse fuor dell' anima, come da' Platonici si voleva.* (*De Spir., Creat.,* 9.)

Il Gersone finalmente, che molto si cita da chi sostiene l'intùito naturale di Dio, distingue la visione, che può aversi di lui, in tre specie: la *faciale* o intuitiva (*facialis et intuitiva*), e questa non si ha per natura dalle creature angeliche ed umane, *non habetur a creatura angelica et humana;* la visione speculare, o astrattiva, non intuitiva, o immediata (*non intuitiva, nec immediata*), la quale non può essere sincera senza la visione di molte creature, e senza molte astrazioni e distinzioni; *la visione nubilare od enimmatica* che accompagna qualunque conoscimento; cioè, come dice San Tommaso, Dio è il primo noto, ma confusamente nel bene e nel vero generale a cui tende l'anima. (*De Oculo.*) Insegna di più il Gersone: l' anima intelligente divisa dal corpo vede Dio, non già naturalmente, sì per un lume di gloria; e nella vita presente l' oggetto dell' anima è sempre od un sensibile, od anche un intelligibile, ma con un fantasma, e per un fantasma: *saltem phantasmate, et per phantasmata.* (Ivi.) Sicchè Gersone, come tutti gli Scolastici, considerando che l' operazioni dell' uomo son tutte conformi alla sua natura, arguì ch' egli non possa intuire i puri intelligibili eterni, ma che la sua cognizione, come la sua natura, sia mista di sensibile e d'intelligibile. Guardisi bene: non ho recato passi equivoci, nè gli ho tirati a me con sottili argomentazioni; e' son tali che paiono risposte precise a precise domande: vediamo

Dio e l'idee divine? non le vediamo. Le quali cose io già in parte scrissi e stampai *fin dal* 1853, e le insegnai più addietro a' miei scolari.

Questa è senz' alcun dubbio la schietta tradizione, e così vengono spiegate le prove dialettiche, ma non *a priori,* sull' esistenza di Dio. Per esempio; quando San Bonaventura dimostrò, che Dio è primo a cadere nella mente umana, il suo ragionamento si sostanzia qui: se noi concepiamo l' ente difettivo, tal concetto implica logicamente il primato del concetto d'ente non difettivo; sicchè tu non puoi ammetter quello, senz' ammetter questo. E chi negherà tal vero a San Bonaventura? Ond' è necessario, che virtualmente il concetto di Dio s'acchiuda in ogni concetto: però San Tommaso: « Conoscere che Dio è in qualche verità comune, e sotto una certa confusione, è in noi naturalmente inserito, in quanto cioè Dio è beatitudine dell' uomo, e l' uomo la desidera naturalmente. » (P. 1., qu. 2, a. 1, ad. 1.) La prova dell'esser di Dio, presa dall' esistenza della verità, si riduce allo stesso; perchè *veritatem esse in communem est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.* (Ivi, ad 3.) Però è comune a' Padri e a' Dottori, che noi conosciamo di Dio *an sit,* ma non *quid sit*, se non per modo *analogico.* Insomma, vogliono dire i nostri: che l' intelletto per natura sua e nell' idee e nelle cose di quaggiù scorge un'attinenza necessaria con idee e con una realtà eterne; ecco tutto: ma se ogni attinenza involge la *notizia* del termine superiore, non reca necessità di *vederlo.* Oggi si disputa se di Dio abbiamo idea negativa. Non ignoro che per San Tommaso, conoscere le nature superiori a noi è conoscere *negàtive ;* ma il più comune modo di parlare dei Padri e de'Dottori e di S. Tommaso stesso si è, che noi abbiamo di Dio *nozione analogica,* parola più adatta dell'altra: la nozione analogica ha concetto positivo in-

sieme e negativo, perchè l'analogia è convenienza di due cose non in tutto simili, nè in tutto dissimili. D'altra parte chiamando sempre idea negativa quella di Dio, può nascere l' errore, che di Dio non abbiamo idea nessuna. Pure, se d'accordo nella sostanza, le parole importano poco. Ma quant' a' Rosminiani non so com' affermino essi che di Dio s'ha idea negativa, mentre intuiamo (a dir loro) un lume divino ch'è *appartenenza divina.* Or quando si conosce l'appartenenza d'un ente, la nozione di esso quant' all' appartenenza sua è diretta, non già analogica, puramente positiva, anzichè negativa; e però la dottrina de' Padri e de' Dottori su tal concetto analogico esclude ogni visione, non solo di Dio, ma *dell' idee eterne.*

Dove poi essenzialmente si scosta la tradizione dalle scuole dell' intuito, si è, che i nostri dicevano, l'intelletto essere un lume *creato;* gli ontologi odierni affermano che lume unico è Dio, e che l'anima non ha un suo proprio lume. « La parola visione stendesi, dice San Tommaso, ad ogni cognizione del senso e dell'intelletto, per la dignità della vista e per la sua certezza. » (P. 1, qu. 67, 1, c.) Quindi 'l lume dell' intelletto è la virtù per cui l'intelletto conosce. Si domanda: L' intelletto ha in sè ciò, onde conosce, benchè il suo lume derivi dalla prima verità che illumina tutti; oppure questa prima verità è oggetto e lume immediato, onde noi conosciamo? Si va scrivendo che Padri e Dottori tengono questa seconda opinione; ma, senza dubbio, ciò non è vero. Sant' Agostino dice in più luoghi, che l' anima non è lume a se stessa, perch'è illuminata; nè un filosofo può dire diversamente, perchè Dio è la prima ragione: ma in più luoghi poi distingue Sant' Agostino il lume *illuminante* da'lumi *illuminati.* Anche i nostri intelletti son dunque lumi, accesi dall'eterna luce; come le fiammelle vedute da Dante in Paradiso; fiammelle che ardono per

virtù di Dio, ma distinte dalla luce di Dio. Agostino scrive in un luogo. « Quella certa ammonizione, che opera dentro di noi, affinchè ci ricordiamo di Dio, e lo cerchiamo, e di lui abbiamo sete, emana dallo stesso fonte di verità. Quel sole *segretamente* infonde questo splendore negl' *intimi nostri lumi: hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit.* » (*De Vita Beata,* 35.) E San Bonaventura scrisse: « Ogni sostanza spirituale è *lume;* però sta scritto nel salmo, fu *segnato* sopra di noi 'l lume del tuo volto, o Signore. Ella essendo uno specchio, che riceve ogni cosa e le rappresenta, ebbe natura di lume, affinchè giudichi di esse. Tutto il mondo si descrive nell' anima... e questo è un libro scritto entro di noi. » (*Lum. Eccles. Sermo* 12.) San Tommaso poi ripete in mille luoghi: *lo stesso lume intellettuale, ch' è in noi, è una partecipata somiglianza del lume increato: lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud, quam quædam participata similitudo luminis increati.* (P. 1, qu. 84, a 5, c.) Nè questo lume è increato, ma creato: perchè? perchè dice San Tommaso contro gli Arabi, che il lume dell'intelletto attivo si moltiplica secondo la moltitudine degl'intelletti: *Lumen intellectus agentis multiplicatum* IMMEDIATE *per multiplicationem animarum, quæ participant ipsum lumen intellectus agentis.* (*De Spir. Creat.,* 10.) Dunque per San Tommaso, come per gli Scolastici e pe'Padri, il lume creato (che creato lo dice l'Aquinate in molti luoghi) è lo stesso nostro intelletto; benchè non isplenda, se non per virtù del primo intelletto. E il Gersone: « Le potenze dell'anima non solo son lumi, *lumina quædam,* ma poichè son capaci di luminose illustrazioni, ragionevolmente le paragoniamo agli specchi. » (*De Myst. Theol., Specul.* P. 3. cons. 18.) Fra le molte alterazioni recate nel senso delle dottrine scolastiche e de' Padri, v' ha questa, che si prendono i testi ov' è detto, che il lume del nostro intelletto è par-

tecipazione del lume eterno, per trarne la conseguenza, che il primo è identico al secondo. A tanto può condurre i più nobili intelletti una preoccupazione! Ma notate, che San Tommaso dice: *partecipata similitudo.* Ora la somiglianza chi mai potrà dire che sia identità? la somiglianza non richiede forse due termini comparati fra loro? Eppure (tanta è la confusione gettata negli animi da' sistemi) si mette fuori pur questa: Padri e Dottori, se dicono *somiglianza,* dicono un'idea divina comune agli uomini, perchè di simile non avvi che l'idea. Ma no, miei cari, l'idea fa conoscere la somiglianza, perchè tal relazione è mentale, ma il fondamento della somiglianza è nella realtà: l'idea può mostrare la somiglianza tra due cose perchè la somiglianza c'è; altrimenti, noi cadiamo nell'idealismo. E poi badate bene; se *partecipatio* sonasse *identità,* guai; perchè affermandosi dai nostri, che tutte le cose partecipano in qualche modo alla perfezione divina (e l'ho mostrato a suo luogo) si inferirebbe che tutte son identiche a Dio; e Padri e Dottori sarebbero panteisti dal primo all'ultimo. Per loro, infine, lume e intelletto son lo stesso, perchè chiamasi lume *moltiplicato,* lume *impresso,* somiglianza *suggellata* di Dio, e virtù intellettiva.

In questi tempi si confondono cose e nomi. Chiamasi soggettivista chi non ammetta l'idee fuor di noi. Ma *soggettivista* vuol dire quel filosofo, che *nega la cognizione degli oggetti nella loro natura.* Or diremo noi soggettivista chi afferma, conoscersi per l'idee la *verità delle cose?* e che le cose son gli oggetti del pensiero? Più, la visione dell'idee eterne si chiama platonica: ma Platone no, bensì gli Alessandrini ponevano la visione immediata di Dio e degli esemplari eterni, benchè per *estasi.* Il vero platonismo cattolico, comune a' Padri e a' Dottori tutti, non a'primi soltanto, sta nell'ammettere gli esemplari divini, e che per essi conosciamo le cose, in quanto

le cose son copie di quelli, e in quanto Dio, verità prima, *arcanamente* c' illumina. I Padri si distinguono in ciò solo da' Dottori, che i primi dicevano impressi da Dio nell'anima gli universali: gli altri li ponevan *acquisiti* per astrazione dalle cose, ma *in virtù d'un lume impresso* da Dio.

Le dottrine della Filosofia cristiana esposte fin qui sull'intùito di Dio e dell'idee eterne, dipendono dal concetto della creazione; chè posto l'infinito eccesso della natura divina rispett' alla creata, Dio e le sue idee son oggetto immensamente superiore al nostro intelletto; ma segue altresì, che il nostro intelletto, come non può esistere, così non può conoscere se non in virtù della prima verità: su ciò i nostri son concordi. Quando poi si toccava l'origine prima dell'idee, discordavano alquanto; ma si notino tre cose; prima, che nessuno di loro reputò mai di poter dichiarare il *come* (*quomodo*) l'anima sia illuminata da Dio, ragione somma del conoscimento; seconda, che non si credè mai di sapere l' *intima* natura dell'intelletto; terzo, che sulle parti non essenziali del quesito non misero troppa importanza. Quanto al primo punto, Sant' Agostino insegnò sempre che il lume di Dio è *publicum et secretum* (*De Lib. Arb.*, II, 83); e che segretamente infonde il suo lume nell'anima: *secretus infundit.* (*De Vita Beata*, 33.) Quant' al secondo punto, se oggi s' insegna da' Rosminiani che l'intelletto è solo un *sentimento,* e che diviene intellettivo per la visione dell' *idea,* i Padri e i Dottori lo chiamano un *lume,* e dicono, che non possiamo conoscere l'anima nostra e le sue facoltà se non per le lor operazioni. Quant' al terzo, San Tommaso, esposta da un lato la dottrina d' Agostino che stima l' idee impresse da Dio nell' anima, dall' altro quella d'Aristotile e sua che l'idee s'acquistino per astrazione da' fantasmi in virtù, non del senso, ma dell' intelletto, termina col dire: *non mul-*

tum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participatur (*De Spir. Creat.,* 10); e il Gersone nel suo libro *De Oculo,* insegna: che l'intelletto umano percepisce le cose per le loro specie intelligibili, o sieno queste *causate nell' anima da Dio,* o *sieno ricevute dalle cose,* in quanto l'intelletto le irradia della sua luce. La qual sobrietà de' nostri antichi quanto non verrebb' essere imitata oggi, anzichè sottoporre all' origine dell' idee tutta la scienza ?

Or passando alla verità del conoscimento in ispecie, i nostri (com' ho detto più volte) affermavano che Dio è la ragione di tutte le vere apprensioni dell' uomo; e che ogni apprensione, in quanto tale, è vera. Dio crea, conserva e muove il nostro intelletto; e poichè il motore è verità, muove l'intelletto alla verità. San Tommaso, fa una questione: « Ciò che dicesi di Dio, dicesi di lui, come causa di tutte le cose: ente causa d'ogni ente, bontà causa d'ogni bene; ma se da Dio, ch' è verità, ogni cosa è vera, e se è vero che taluno pecca, diremo dunque che tal vero è pure da Dio ? Risponde il Dottore. « Il non ente e le privazioni non hanno da sè stessi la verità, ma solo nell'apprensione dell' intelletto. *Ogni apprensione dell' intelletto poi è da Dio*: *omnis autem apprehensio intellectus a Deo est.* Onde la verità che c' è affermando: tal fornicare è vero; viene tutta da Dio; ma l'arguire, dunque tal fornicare è da Dio, è una fallacia d'accidente. » (*S. Theol.,* P. I, qu. 16, a. 5, 3 ad 3.) Tanto è principale nella Filosofia cristiana l'unione tra il primo Vero e gl' intelletti creati, che Sant'Agostino, combattendo i Manichei, spiega per essa fin ciò che di vero sa il demonio. I Manichei eran contrarj al Vecchio Testamento, e ridevano del parlare di Satana con Dio nel libro di Giobbe; riso che si ridestò sulle labbra del Goethe per analoghe opinioni. Sant'Agostino scrive :

« Essi non arrivano a capire, che non v' è anima quantunque perversa ma capace di ragionare, nella cui coscienza non parli Dio. Chi dunque scrisse mai nel cuore degli uomini la legge naturale, se non Dio? della qual legge disse l'Apostolo: *Imperocchè le genti, che non hanno legge, fanno naturalmente ciò ch' è della legge.* (Rom. II, 14, 15, 16.) Se ogni anima razionale anche accecata da cupidigia, allorchè pensa e raziocinia ha del vero ne' suoi raziocinj; nè ciò vuolsi attribuire a lei, bensì allo stesso lume di verità, da cui, affinch' ella alcun che di vero senta, è illustrata almeno tenuemente: a che fare poi le meraviglie se l'anima del diavolo, perversa di prava cupidità, qualunque cosa di vero pensi dell'uomo veramente giusto allorchè vuol tentarlo, dicasi ch'ella l' udì dalla voce dello stesso Dio, cioè dalla voce della stessa verità? Qualunque cosa di falso poi si deve attribuire a quella cupidità da cui 'l diavolo prese il nome. » (*De Cons. Evang.*, II, 32.)

La verità è una sola, com' una sola è la causa dell'universo; però sono possibili l'attinenze tra' corpi ed il corpo nostro, tra il corpo e l'anima, tra il senso e l' intelletto. Tutti gl' *intelletti* hanno della verità, in quanto ciascun intelletto, come disse il generoso e soave indomito Atanasio, è partecipe della virtù del Verbo; l'uomo è *razionale* perchè tiene in sè quasi *alcune ombre* del Verbo di Dio (*De Incarn.*, 12); *tutte le cose,* pur materiali e sensibili, e il senso corporeo, e le immagini hanno verità, perchè partecipando dell' essere ed imitando gli eterni esemplari, son ordinati all'intelletto divino e quindi agl' intelletti creati. Ecco il perchè, a differenza delle sètte che mettono divisione in tutto, la Filosofia cristiana vede unione in tutto, e la teorica intorno alla conoscenza, è da principio a fine *un ordine di congiunzioni.* Il cardine sta in quelle parole di San Tommaso: il conoscimento è unione della

cosa conosciuta con la virtù conoscitiva: *unio rei visæ cum visu.* (S. T. P. 1, qu. 12 a. 2.) È una catena di congiungimenti; ed in ognuno la potenza esce all'atto per efficacia d'un agente, da cui riceve l'atto o la forma; lo riceve a suo modo secondo la propria natura; ma ricevendolo se n'informa, e quindi avvi, non identità, ma un'assimilazione. Il corpo esterno informa il senso corporeo, la sensazione informa la fantasia; l'intelletto, pe' fantasmi, s'accorge della specie o natura della cosa, e la estrae, la *concepisce,* pronunzia un verbo interiore. *Id autem quod intellectu continetur, ut interius Verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur.* (*Comp. Theol.,* 38.) Riscontrisi tal dottrina d'unioni successive da un termine inferiore al superiore fino all'intelletto, nel *Comp. Theol.* dal cap. 82 all'86; negli opuscoli *De intellectu et Intelligibili,* e *De Universalibus,* nelle questioni *De Anima, e de Spir. Creaturis;* e nella *Somma Teolog.* P. 1 dalla qu. 76 alla qu. 79. e dalla qu. 85 alla qu. 88. E dicesi, aggiunge San Tommaso, *concezione,* perchè ciò che comprende l'intelletto, formasi in esso ed è concepito, a somiglianza del concepimento del feto. Vedasi qui, come il concetto chiamisi verbo, parola interiore, perchè idea quant'a sè, ma quant'alla cosa acchiude virtualmente il giudizio che l'afferma. È una dottrina comune a' Padri e a' Dottori. Sant'Agostino dice: «*Formata la cogitazione da quella cosa che sappiamo, questo è il verbo che noi diciamo nel nostro cuore.* (*De Trinit.,* XV, 19.) E Sant'Anselmo spiega, che in tre modi può da noi pronunziarsi 'l verbo, dicendo la parola esternamente con segni sensibili, o non pronunziando questi, ma usandoli entro di noi, o dicendo le cose stesse senza alcun segno nella nostra mente. (*Monol.* 10.)

I filosofi cristiani, dunque, benchè uniscano le cose col nostro conoscimento per mezzo di specie, di forme,

d'idee, di concetti o di verbo interiore, per mezzo infine di somiglianze mentali, come dice Sant'Anselmo; *quamcumque enim rem mens, seu per corporis imaginationem, seu per rationem cupit veraciter cogitare, ejus utique similitudinem, quantum valet in ipsa sua cogitatione, conatur exprimere* (*Monol.* 33); e benchè essi non dividano mai ciò ch'è della natura animale dalla natura spirituale, tuttavia stabiliscono, *primo*, la reale percezione delle cose, *secondo*, la distinzione del senso dall'intelletto. La *prima* sentenza nasce dalla dottrina, ch' ogni cosa anche corporea in quanto è, e viene da Dio, è vera, e però può essere oggetto dell'intelligenza, che la rende intelligibile in atto; la *seconda* sentenza nasce dall'altra dottrina, che sebbene l'oggetto sensibile sia ricevuto dall'intelletto nella concezione, pur v'è ricevuto secondo la natura della facoltà intellettiva. Sant'Agostino, provando la differenza tra ciò ch'è meramente nostro, e ciò che si distingue da noi, mostrò, che il senso si distingue bensì secondo gl'individui umani, ma l'oggetto percepito è comune, come vedendo il sole; e recò tal esempio delle cose percepite, ad illustrar l'unità del vero concepito. (De Lib. Arb.) Ecco dunque la percezione oggettiva; anco più espressamente insegnata dagli Scolastici, che sono accusati oggi di teoriche soggettive. Se per essi la specie o idea non altro è che il concetto della cosa, come potevano mai negare la cosa concepita? Però scrive San Tommaso, che la specie intelligibile s'attiene all'intelletto come ciò per cui s'intende, non come ciò che s'intende. Nella questione 83, a. 2: « *Et sic species intellecta secundario est quod intelligitur* (vale a dire con un ripiegamento della riflessione sull'idea), *sed id quod intelligitur primo est res cujus species intelligibilis est similitudo.* » E altrove: « Primieramente concediamo che sia identico l'*inteso* da tutti gli uomini;

e dico *inteso* ciò ch'è *oggetto* dell'intelletto: l'oggetto poi dell'intelletto non è la specie intelligibile, ma la quiddità (cioè la natura) della cosa: perchè le scienze intellettuali non sono delle *specie* intelligibili, ma delle *nature;* com' anche l'*oggetto della vista* è il colore, non *la specie del colore,* ch'è nell'occhio. (*Comp. Theol.,* 85.) La dottrina della percezione era più perfetta negli Scolastici, che nella scuola scozzese: chè questa non ammetteva una reale apprensione della cosa, ma una persuasione istintiva. Dall'ultimo passo di San Tommaso si rileva, che i nostri davan anche al senso una percezione vera, benchè distinta dall'intellettiva. Di fatto, si dice ivi ed in molti altri luoghi, che l'oggetto del senso non è la specie sensibile, ma il sensibile esterno. Il Gersone poi dichiara, che l'oggetto di qualunque visione, cioè di qualunque conoscenza (presa tal voce in senso generale), è l'ente analogico, vale a dire o le sostanze, o gli accidenti, e così va discorrendo: *Objectum cujuslibet oculi est ens in sua generalitate, vel analogice susceptum, sive visio sit naturalis et apprehensiva, sive sit effectualis et appetitiva.* » E aggiunge che l'obietto dell'occhio intellettuale umano per legge comune sta in cose accompagnate almeno da un fantasma; e l'oggetto dell'occhio corporeo sono i *sensibili proprj* di ciascun senso. *(De Oculo)* Dunque tanto il senso quanto l'intelletto percepiscono qualcosa, un che, non già il nulla ma un entità; e dev'andare così, perchè l'operazione ha un termine, e perchè tutti gli enti e l'operazioni loro derivano da un solo ente che li congiunge.

Ma dunque che differenza mai si pone tra l'intelletto ed il senso? Padri e Dottori difendono il senso dall'imputazioni de' pagani, che, recavano il primo ad una emanazione divina, il secondo alla materia, principio eterno indipendente da Dio; però come se n'alterava il concetto della personalità umana, così finiva l'accordo

prestabilito da un' unica cagione fra tutte le facoltà dell'anima, e si davano al senso mere apparenze d'inganno. Ma Sant' Agostino disse agli Accademici; « Quel che gli occhi vedono, vedono con verità; non voler assentire oltre a ciò che t'apparisce, e non c' è inganno. » (*Cont. Acad.*. III, 26.) E Sant' Anselmo: « Quando un bastone, una parte del quale è dentro l' acqua, una parte è fuori, si giudica rotto; e quando giudichiamo che la nostra vista ritrovi le nostre fattezze nello specchio; e quando dagli occhi e dagli altri sensi ci paiono cose molto diverse da quel che sono: non è colpa de' sensi, che manifestano ciò che possono, poichè ricevono tal potere; ma deve imputarsi al giudizio dell'anima, che non bene discerne quel che i sensi possano, o quello che debbano. » (*Dial. de Verit.*, 6.) Lo stesso insegnò il Gersone nel suo Libro *De Oculo.* Ma la differenza essenziale tra sensi e intelletto è intrinseca e sostanziale; perchè l'uno percepisce i sensibili particolari, *senza intenderne la natura,* senza porgere il *concetto* dell' essere e delle proprietà della cosa; l' altro poi apprende le cose nella natura loro, formando il concetto dell' essere e delle proprietà degli enti. Il senso adunque serve all' intelletto, perchè gli appresenta gli oggetti con le loro sensibili qualità, ma l' intelletto solo ne acquista l' idea; e però, siccome l' intelletto concepisce la *quiddità* (dicevan gli Scolastici, diremmo noi la natura) della cosa, così l'oggetto n' è inteso per modo universale. Di fatto, se intendo la natura umana in un uomo percepito, quell'idea non è forse manifestativa di ciò che sono tutti gli uomini ? L' oggetto della intelligenza, dice San Tommaso, è sempre comune ed universale, « *perchè l'intelletto intende l' intelligibile* PRINCIPALMENTE *secondo l'universale e comune natura. Adunque la sostanza intellettiva non riceve la forma secondo la ragione della materia*, in modo particolare. » (*Quest. de Spirit. Creat.*, 7.) Ma e che

bisogno v' è di tirare in lungo la prova di tal differenza tra senso e intelletto? la non è pe' nostri una teorica divisa dal rimanente del sistema. Se Dio è prima ragione dell' intelligenza umana, chi vorrà egli confondere una luce partecipata dall' intelletto divino e simile ad esso, col senso animale? Il sensismo è profondamente, infinitamente eterodosso; perchè distrugge il concetto dell' immagine di Dio nell' uomo. D' altra parte quando Giovanni scrisse che il Verbo è luce che illumina ogni uomo, non disse, com' avverte Agostino (*in Ioann. Ev.*), che il verbo illumina ogni animale; e quando San Paolo scriveva che le cose di Dio *intellecta conspiciuntur* per le cose visibili, distinse a capello gli oggetti intelligibili da' sensibili. Starò contento a riferire un luogo bellissimo del grande Atanasio: « Alla mente solo appartiene il giudizio; e poichè diversa da' sensi, ell' è giudice de' sensi; e ciò che i sensi apprendono, ella discerne e ricorda, e dimostra loro il meglio. Degli occhi è solo vedere, delle orecchie udire, della bocca gustare, delle narici odorare, delle mani toccare; ma di ciò che si convenga vedere, ascoltare, toccare, gustare, e odorare, spetta il giudizio, non mica a' sensi, bensì all' animo.... E ad illustrare l' argomento con qualche immagine, ciò mi par simile ad una cetra convenientemente disposta, e ad un musico che n' usa con arte; perchè, come nella lira i singoli nervi hanno un proprio suono, altro il grave, altro l' acuto, altro il medio, altro l' acutissimo, ed altro altro, eppure il concento e la composizione di tutti questi suoni non si può distinguere e discernere se non da lui che di quest' arte sia perito; nella medesima guisa, disposti i sensi del corpo in forma di lira, allorchè la mente perita presiede a quelli, l' anima conosce ciò ch' è da operare. » (*S. Athan. Orat. contra gentes.*, 31.) San Giovanni Nisseno paragonò l' animo ad una città, in cui per le diverse vie del senso entrano diverse apprensioni;

ma la mente giudica di chi entra e lo mette ad esame, e poi colloca in proprie sedi le notizie delle cose. (*De hom. opif.* 10.) Onde l'oggetto, in quant'è intelligibile, si distingue dal sensibile; perchè dice Sant'Agostino: « Altro è sentire, altro conoscere, *aliud enim est sentire, et aliud nosse;* però, se alcuna cosa conosciamo, reputo che nel solo intelletto possa contenersi, e da lui solo possa comprendersi. » (*De Ord.* II, 32.)

Da tali nozioni scende la logica. L'intelletto e le cose tutte son create da Dio; però l'intelletto non le conosce a *priori*, ma le *apprende,* perchè queste son già e gli s'appresentano; a differenza di Dio, che conoscendo le cose, le fa essere. « Noi dunque, insegnò Agostino, le cose fatte da te vediamo, perch'elle sono; tu poi, elle sono, dacchè le vedi. E noi vediamo fuori, *foris videmus,* ch'ell'esistono, vediamo entro di noi, che son buone; tu poi ivi le vedesti fatte, ove le vedesti da fare. (*Conf.* XIII., 53.) Però la dialettica nostra differisce un'immensità dalla panteistica, e specie dall'egheliana. Noi apprendiamo le cose per esperienza, indi la ragione del metodo induttivo; ma l'intelletto vede gli universali, e indi la ragione del metodo deduttivo. Inoltre, se l'intelletto apprende l'*essere* della cosa, *voltandosi alla cosa* dice: *è.* Quindi nelle cose create l'intelletto distingue l'*è* o l'esistenza, dall'essenza; perchè può pensare questa, senza che ne venga di necessità l'affermazione *è.* E da ciò si palesa la contingenza delle cose e la creazione; come nell'affermazione dell'essere, s'inchiude confusamente l'affermazione suprema: Quegli che è, è: giudizio sommo, dove l'essere e l'essenza s'identificano. Per tal modo si svolgono i giudizj sulla essenza, o ideali, e quelli sulla esistenza, o reali. Dalla distinzione poi dell'esistenza e dell'essenza, viene il giudizio *la cosa esiste,* il quale nel verbo acchiude l'attributo, e vengono i giudizj *la cosa è di tal modo,* i quali distinguono dal verbo l'attributo. Ma essenza ed

esistenza pur s'intendono con l'essere comune perchè il nulla non s'intende; e però il concetto dell'essere è la forma che congiunge le parti d'ogni giudizio. Pertanto nell'apprensione delle cose particolari si comprende l'universale, e nel concetto dell'universale si contiene virtualmente il particolare; il che indica la ragione unica del creato e l'ordine dell'universo; e rende possibile il ragionamento. Così accade che l'universale, concepito subito nel particolare, dà lume a questo; poi per mezzo di questo s'ascende all'universale distinto, a'concetti espressi delle specie e de'generi, e a quelli dell'essere, della unità, della verità, e della bontà, ne'quali per modo confuso s'involge la nozione dell'Ente, ch'è, dell'Uno assoluto, della Verità sostanziale e del Bene ultimo. Onde per la Ragione prima, che regge arcanamante l'intelletto, e' tende all'uno per l'universale, come dice Sant'Agostino: « Io con un certo mio moto interiore ed occulto le cose da imparare posso distinguere ed unire; e tal forza mia chiamasi ragione. Nel distinguere e nell'unire io voglio l'uno ed amo l'uno. Ma quando distinguo lo voglio *puro,* quand'unisco lo voglio *intero.* » (*De Ord.* II, 48.)

Il nervo della ragione umana sta negli universali, senza cui mancherebbe ogni attinenza fra le cognizioni. Il concetto dell'universale è spiegato in genere dalla Ragione prima: in genere, perchè il modo intimo e determinato di questa operazione come d'ogni altra sovrannaturale e naturale, c'è occulto. L'universale può considerarsi in due tempi; prima del confronto, e dopo. Prima del confronto già la natura delle cose *concepita* è universale, cioè *comunicabile* a più, ma tal *comunicabilità* non si conosce distintamente; dopo il confronto l'universale si avvisa *comunicabile,* ed è universale non solo in sè, ma altresì rispetto a noi. (D. Thom., *De Univ.,* Tract. 2.) Ma le cose reali non hann'un'essenza real-

mente una di numero; però la *comunabilità* degli universali mostra l'esistenza d'una Ragion prima, che creò le cose nell' unità d' esemplari eterni; come l' arte fa le opere sue molte di numero con un disegno. Nè quindi l' intelletto nostro potrebbe ordinare i concetti particolari nell'universalità delle nozioni, se le cose non fossero realmente create da un unico esemplare, e se questi creando l' intelletto ad immagine sua, non lo dirigesse con occulto moto ad intendere le somiglianze in mezzo alle singole e diverse apprensioni. Alberto Magno: « Dirà forse alcuno, che la *comunicabilità* si possiede dagli universali, perchè questi vengono paragonati a più cose, che son moltiplici o in atto od in potenza; ma ciò è assurdo: perchè il paragone di più cose non è causa di ciò ch'esiste per l'intelletto prima di tal paragone. Or nulla paragonasi a più, se non ciò ch'è comunicabile. Pertanto la comunicabilità è cagione del paragonar più cose, non è causata da esso. Ma poichè niente v' ha che primamente circondi molte cose informabili da lui se non l' intelletto primo agente (cioè Dio), segue che nell' intelletto primo agente qualche *forma* ch' è lume di lui, abbia ciò con cui circonda (*ambiat*) molte cose per la sua comunicabilità ad esse; e però dissi già intorno alla scienza dell' intelletto agente, ch' essa sta alle cose circondate da lei, come l' arte alla materia. Tal è dunque la prima radice dell' universalità nelle cose, che sono universali. » (*Metaphys;* L. 5, Tr. 6, c. 6.)

Giunti noi a tal punto, s' intende come la Filosofia riconoscendo Dio per prima ragione, lo riconosca pure per primo criterio del conoscere, del sapere, del filosofare. Teniamo a mente la *distinzione* tra ciò ch' è noto per sè e in sè stesso, e ciò che è noto per sè anche rispett'a noi; rammentiamoci anche quel *principio*, che regge la parte ontologica e la dialettica e la morale della Filosofia, cioè Dio esser causa che, creando, con-

serva e muove le creature alla lor operazione, e però anche gl'intelletti creati; rammentiamoci inoltre, che nella relazione causale di Dio con la verità degl'intelletti e delle cose s'inchiude una *relazione logica* o intellettuale arcana; infine che il *concetto di Dio sta implicito* e confuso in ogni concetto universale. Da tali teoriche si capisce, primo, che Dio è sommo criterio noto in sè stesso, ma non rispetto a noi, e che tuttavia essendo criterio in sè, regge gl'intelletti a verità, ed ogni criterio viene da lui; secondo, che l'evidenza degl'intelligibili primi e de' fatti, involgendo la prima verità, ci mena per l'aiuto del linguaggio, al concetto di Essa che crea, illumina e dà la legge; terzo, che questa nozione, ben distinta poi nell'anima, diviene il criterio sommo e comprensivo, non solo noto in sè, ma noto anch'a noi, per giudicare di tutte le cose. La non è soltanto dottrina de' Padri, è, come già sappiamo, anche degli Scolastici, e segnatamente di San Tommaso, che esaminando la teorica di Sant'Agostino circa la ragione superiore ed inferiore, dice: « Rispondo, che la ragione superiore ed inferiore, secondo ciò che s'intende da Agostino, non sono in alcun modo due potenze dell'anima. Di fatto, egli insegna (*De Trinit.*, XII, 7.) che la *Ragione superiore è quella che tende a contemplare e consultare l'eterne verità.* Dice *contemplarle,* secondochè si guardano in sè stesse; dice *consultarle,* secondochè ne prendiamo le regole per operare. *La ragione inferiore* poi dicesi da lui quella, che *tende alle cose naturali.* Queste due specie di cose poi, le *temporali* e l'*eterne,* si paragonano alla cognizione nostra per modo, che l'une di loro sien *mezzo* a conoscere l'*altre.* Secondo la via della *invenzione,* per mezzo delle cose *temporali* veniamo in cognizione dell'*eterne,* al dire dell'Apostolo (Rom., I): *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* Nella via poi del *giudizio,* per le

cose eterne *già conosciute* giudichiamo delle cose temporali, e secondo la ragione delle cose eterne disponiamo le temporali: *in via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus; et secundum rationes æternorum temporalia disponimus*... Onde, conclude il discepolo d' Agostino, una e identica potenza è la ragione inferiore e la superiore, ma si distinguono, secondo Agostino, *per gli atti degli uffici e per la diversità degli abiti: per gli uffici,* perchè alla ragione superiore attribuiscesi la sapienza, all'inferiore la scienza. » (*S. Theol.*, P. 1, qu. 79, a. 9, c.) Quindi abbiamo, secondo i due ordini sopr' esposti, due criterj intimi per la verità contenuti nell' evidenza; *uno* tutto proprio ed omogeneo alla ragione ch' è la ragione stessa, in quant' è retta, in quanto cioè ha *naturale rettitudine al vero* pe' principj della ragione e per l' apprensione delle cose; retta ragione che si vale del senso e giudica degli oggetti sensibili secondo le vere leggi di sè e del senso; un *altro*, criterio superiore, ch' è la nozione dell' eterna verità, secondo cui giudichiamo di tutte le cose. Questa (com'è noto) è dottrina comune, e corrisponde, come vedremo, a' criterj del bene.

V. Segue la stessa Teorica quant' al Bello. — Dalla dialettica cristiana scende l' estetica cristiana, o, a meglio dire, la seconda è contenuta dalla prima, e introduce alla morale. A' Padri lo scopo in gran parte apologetico de' loro libri, e a' Dottori lo scopo di svolgere prima di tutto la dialettica e la morale in servizio della teologia, impedirono di spiegare a lungo la scienza del bello; pur v' ha principj fondamentali, regole alla poesia di Dante. L'essere, com'uno e conoscibile, è vero, com'appetibile, è buono; conosciuto dall' anima che l'ammira, è bello. Il bello nasce dal vero e desta l'amore del buono; e dal buono conséguita, perchè non solo il vero, ma il buono altresì è bello. Il vero, il bello ed il

buono, medesimi nella cosa, differiscono nella ragione; perchè il vero ha relazione d'obietto con la intelligenza; al bello s'aggiunge la ragione che contemplandolo ci piace; al buono s'aggiunge la ragione che l'appetito tende a possederlo. Nelle cose contingenti, tali ragioni (rispett' a noi) possono trovarsi distinte, perchè diverse nell' ordine del tutto le relazioni nostre con gli enti; ma in Dio, primo e sommo ente, s' unificano la verità, la bellezza e la bontà. In sè ogni cosa è *vera,* perchè conoscibile dagl' intelletti creati, e conosciuta da Dio; ma può accadere non sia conosciuta da quelli: in sè ogni entità è bella, perchè in quant' è conoscibile dagl' intelletti creati e conosciuta da Dio, piace; ma quelli se non la conoscono bene, non avvisano la sua bellezza: ogni cosa in quant' è vera e bella dev' essere amata nell' ordin suo dalle creature intelligenti ed è amata da Dio, quindi è buona; ma può essere che alcun oggetto, relativo direttamente a' nostri appetiti animali, e poco intelligibile a noi, abbia ragione più di buono, che di bello, com'i sapori; altra cosa invece che diletta solo nel conoscerla, si chiami piuttosto bella che buona, come i colori; altre cose, buone in sè, diventino cattive per affetto nostro disordinato.

La bellezza procede dalla verità; perciò, come la verità primo appartiene all' intelletto che conosce, secondo alla cosa conosciuta, così la bellezza. Il diletto non fa bellezza, ma n'è l' effetto; ella non è un sentimento, come dicono alcuni, ma è oggettiva. Inoltre, se ogni cosa in quant' è, è una, e nè può aver essere perfetto, senza qualch' unità, le cose composte e moltiplici e varie non posseggono bellezza senza che la moltiplicità e varietà non si riducano all'unità. L'unità pertanto non è, com'interpetra taluno per testi divisi di Sant' Agostino senz' ascendere a' principj, l' essenza della bellezza; chè l'essenza sua, è l'essere delle cose o le lor perfezioni co-

nosciute; ma l'unità è l'esclusione della moltiplicità disordinata; nè basta l'unità senza il concetto di perfezione. Però, fonte d'ogni bellezza è Dio, Unità sostanziale e somma, verità infinita, che piace a sè stesso infinitamente, e a conoscere la cui bellezza tende ogn'intelletto creato. S'arguisce, che tanto più le cose son belle, quanto più simili a Dio; bellissima perciò l'anima dell'uomo, bellissimo l'uomo fra tutte le creature fornite di corpo. Pertanto come gli enti e le verità dimostrano il primo ente e la prima verità, così le bellezze create dimostrano la prima bellezza. Secondo la convenienza delle cose, delle conoscenze, e delle operazioni col primo esemplare, ch'è regola di tutto, cresce la bellezza; quindi bellissimi su tutto gl'intelletti puri, bellissima la scienza prima, bellissima la virtù, segnatamente la contemplativa, che si diletta del bello eterno, e fa partecipe del proprio bello l'operativa ch'effettua il bene. Pertanto, se il bello guardisi nell'arte, dovrà rispondere *a quest'ordine della bellezza, e al modo nostro* di conoscere la verità e la perfezione. Quant'all'ordine, il divino (come nella Commedia di Dante) dovrà essere quasi spirito dell'arte, poi 'l razionale, ultimo il sensibile; quant'*al modo nostro* della conoscenza, poichè siam anima e corpo, nè si può null'apprendere senza un universale e senza un fantasma o per un fantasma (però l'idee più astratte più si fanno remote dal modo consueto del conoscere e men dilettano), l'arte, a dilettare, vuol sempre accompagnato un universale ad immagini convenienti, spiccate, efficaci che lo rendano determinato.

Rechiamo le autorità, per mostrare che tal è veramente la tradizione della Filosofia cristiana su questo punto; e potrei de' Padri recarne molte, ma devo contentarmi delle poche. Sant'Agostino dice: « Ovunque ti rivolgi, Dio pe' suoi vestigi nell'opere sue ti parla, e te, che ti versi nelle cose esterne, richiama entro di te

per le loro medesime forme; affinchè qualunque cosa ti diletta nel corpo, e per le cose corporee adesca i sensi, tu veda essere *numerosa,* e tu cerchi ond'ella sia tale, e in te stesso ritorni, e tu intenda, che non potresti approvare o riprovare ciò che tocca i sensi del corpo, se tu non avessi in te medesimo certe leggi della bellezza, alla quale riferisci tutto ciò che di bello senti esternamente. » (*De Lib. Arb.*, II, 41.) E queste leggi interiori di bellezza son gli eterni esemplari, a cui partecipa il nostro intelletto; e però la bellezza prova l'esistenza di Dio, e la sua perfezione. Sant'Agostino dice in altro luogo: « Se l'edificatore, che, fatto un arco, ne fabbrica un altro uguale dalla parte opposta, venga interrogato, perchè lo costruisca in quel modo, risponderà; perchè le membra dell'edifizio si rispondano ugualmente fra loro. Ma perchè ti par ciò da eleggere ? Egli chinerà gli occhi senza rispondere. Ora io l'interrogherò, aggiunge il gran filosofo, se queste *cose sien belle perchè dilettano,* o se *dilettino perchè belle.* Ed egli risponderà: *Dilettano perchè belle.* O perchè dunque son belle? Perchè le parti son simili, e son ridotte ad una convenienza per una certa lor congiunzione. Dunque son belle, in quanto mostrano unità. Ma tra le cose corporee vedesi orma d'unità, non l'unità perfetta. Dunque tu giudichi della bellezza per un esemplare d'unità, ch'è nella tua mente. (*De Vera Relig ;* § 59 e 60.) Tutte le nature nell'ordine loro secondo i lor gradi son belle; ma dalle cose superiori, cui l'animo è ordinato, non dobbiamo declinare alle cose inferiori. » (*Serm. Dom. in montem.* I, 31.) E altrove adunò in queste parole il compendio dell'Estetica nostra: « Perchè così Dio fa la bellezza nell'animo, come l'animo fa la bellezza nel corpo. » (*In Joann., Evang., Tract., XXXII,* 3.) Sant'Agostino insegna pure, che qualunque cosa, benchè sia brutta rispett'a noi, purchè sia ordinata, è bella. (*De Vera Relig.,* § 76.) L'unità del bello, secon-

do lui, consiste nella *evidente convenienza,* e nella proporzione delle cose fra loro e con noi, e quindi, come direbbe Sant' Anselmo, in una rettitudine; dal che pure si rileva, che la bellezza è splendore di verità. La Filosofia di Sant' Agostino può togliersi intera su tal materia segnatamente dalle opere *De Ordine, De Musica, De Libero Arbitrio ;* ma di ciò egli parla non di rado in tutt' i suoi libri.

Come legame tra la dottrina de' Padri e degli Scolastici sul bello rammenterò che gli uni e gli altri chiamano specie intellettuale la forma o natura delle cose concepita dall' intelletto; e specie sensibile la forma sentita. Ora *species* significava pur anco bellezza, però Sant' Agostino nella *Città di Dio* dice, che tutte le cose hann'una specie, ma son più o meno *speciose ;* e talora San Tommaso dal concetto della *specie* passa, come per sinonimo, alla *bellezza ;* con profondo senso, perchè sappiamo ch' il bello sta nelle cose, in quant'ha relazione col nostro conoscere e ne diletta. Presa la conoscenza in senso lato di percezione, non solo intellettiva, ma pur sensitiva, come l' una è *analoga* all'altra, così la bellezza sensibile è analoga all' intelligibile; e tanto più apparisce bellezza pe' sensi, quanto più primeggia l' apprensione, ed è puro il diletto sensitivo; ma, come la percezione sensitiva non è vero intendere, e la verità risiede primamente nell' intelletto, così la bellezza. Posto ciò, ecco le dottrine di San Tommaso: « Alla ragione del bello, secondo Dionigi, o al decoro, concorre la chiarezza e la debita proporzione. Dice infatti Dionigi, che Dio chiamasi bello, come causa della *consonanza* e della *chiarezza* di tutte le cose. Onde la bellezza del corpo consiste in ciò, che l' uomo abbia le membra del corpo ben proporzionate con una certa chiarezza del debito colore. (Sant' Agostino.) E similmente, la bellezza spirituale consiste in ciò, che la con-

versazione dell' uomo o l'azione di lui sia bene *proporzionata,* secondo la *spirituale chiarezza* della ragione. » (P. 22, qu. 145, a. 3, c.) Indi 'l Dottore cita Sant' Agostino, che appella l'onesto una bellezza spirituale; e cita le parole di Tullio che disse: la forma dell'onesto, se fosse visibile, ecciterebbe mirabili amori della sapienza. Vedete armonia fra la teorica della verità che si manifesta con l'evidenza, splendida singolarmente nell' attinenze delle cognizioni ordinate, e la teorica della bellezza, che si manifesta nell' evidenza dell' intelletto, e nella chiarezza de' sensibili, e nelle proporzioni e convenienze di tutte le parti e di tutte l'operazioni. Dice poi San Tommaso: « Il bello e il buono, quant'al soggetto sono lo stesso, perchè si fondano sulla stessa cosa, cioè sulla *forma;* perciò il *buono* si loda come *bello;* ma differiscono nella ragione, perchè il buono propriamente risguarda l'appetito... e però ha ragione di fine. Il bello poi risguarda la *virtù conoscitiva;* perchè belle diconsi le cose che vedute *(o conosciute)* piacciono; ond' il bello sta nella debita proporzione. Di fatto, il senso dilettasi nelle cose debitamente proporzionate, come simili a sè; perchè il senso è una *certa ragione* e virtù conoscitiva; e poichè la cognizione si fa per assimilazione, e la similitudine risguarda la forma, s'arguisce, che il bello propriamente appartiene alla ragione della *causa formale.* » (P. 1. qu. 5, a. 5, ad 1.) E San Tommaso pone la dottrina, che la vista e l'udito fra'sensi riferisconsi al bello, perchè più conoscitivi degli altri. (12, qu. 27. a. 1, ad 3.) Ecco le sue parole: « Il bello è lo stesso del buono, differendone solo per la ragione; chè il buono è ciò che appetiscono tutte le cose, e la sua ragione consiste *nel quietare l' appetito;* ma invece alla ragione del bello appartiene, che l'appetito si quieti nell'*aspetto* di lui, o nella *cognizione.* Onde que'sensi precipuamente ri-

sguardano il bello, i quali son più conoscitivi, o vista e udito, *serventi alla ragione;* così diciamo belli i' visibili, e belli i suoni. Ne' sensibili degli altri sensi non usiamo il nome di bellezza, perchè non diciamo be'sapori o begli odori. Il bello aggiunge dunque sul buono un cert'ordine alla virtù conoscitiva: sicchè *buono* dicasi ciò che semplicemente piace all'appetito; *bello* poi dicasi ciò, la cui *stessa apprensione* piace. » Il bello nella sua radice appartiene alla ragione. « La bellezza, come sopra dicemmo (qu. 145, a. 2), consiste in una certa *chiarezza*, e nella debita *proporzione*. L'una e l'altra poi di queste perfezioni trovasi *radicalmente* nella ragione, a cui appartiene e *il lume manifestativo*, e l'*ordinamento* della debita proporzione in altre cose. Però la vita contemplativa che consiste nell'atto della ragione, ha bellezza per sè ed essenzialmente... bellezza per partecipazione trovasi poi nelle virtù morali, partecipanti all'ordine di ragione; e segnatamente nella temperanza, che reprime le concupiscenze ond'il lume di ragione s'oscura al sommo. » (P. 22, qu. 180, a. 2, ad 3.)

VI. Teorica dell'operare. — Potrò tenermi più breve nella parte morale, non già perchè la materia scarseggi, anzi sovrabbonda nell'opera de' nostri, ma perchè le teoriche principali o s' identificano con l'altre due parti, o se ne generano immediatamente. Il bene ha ragione di fine, come sappiamo, perchè s'appetisce, e s' identifica perciò con l'ente e col vero. Una cosa perchè sia appetibile, bisogna ch'abbia qualche perfezione: « *ciascuna cosa dicesi buona, secondochè è perfetta.* » (*D. Th.*, P. 1. qu. 6, a. 3. c.) Le cose più o men buone fan supporre un che buono per sè medesimo e sommamente; e questi è Dio; (a. 3, c. e a. 4, c.) però tutte le cose ne partecipano la bontà. Ma stiamo attenti al senso del vocabolo *partecipare:* « Dal

primo, ch'è per essenza sua ente e buono, ogni altra cosa puo dirsi ente e buono, in quanto ne *partecipa* per modo di certa *assimilazione* (*così* participata similitudo *il lume razionale*), benchè remotamente e per *efficienza (cioè com' effetto)*; e ciò si vede dal già detto. Ciascuna cosa dicesi buona dalla bontà divina, come pel primo principio *esemplare, effettivo,* e *finale* d'ogni bontà. E nondimeno ciascuna cosa dicesi buona per la *somiglianza inerente in essa,* della bontà di Dio; la quale *formalmente* è la sua stessa bontà ond'egli prende il nome. E così *una sola bontà* è di tutti, ed anche son *molte bontà.* » (P. 1, qu. 6, a 4, c.) Come un solo è l'ente, e molti son gli enti; una l'unità, e molte le unità; una la verità, e molte le verità; uno il lume, e molti i lumi; una la bellezza e molte le bellezze; così uno il bene e molti i beni. Nella parte morale perciò della Filosofia i Padri e i Dottori dimostrano Dio per tre vie principali: una, che le cose non essendo buone per essenza (ivi, a. 3, c.), richiedono una prima *causa* buona per essenza, *effettiva* delle cose buone; seconda, che le cose, in quanto partecipano della bontà, vogliono un *esemplare* eterno ch'esse imitano (Bonav., Ans., Agost.); terza, che le cose in quanto son buone, ma non per essenza, tendono ad un fine, e l'ordine de' fini ha necessità d'un ultimo fine o d'una causa *finale*, ch'è fine in sè stesso; e questo è Dio. (Aug., *De Civ. Dei,* luogo cit.) Vi son altri argomenti, che s'acchiudono ne'tre accennati. Se tutte le cose son buone, e il bene ha ragione di fine, le creature sono un ordinamento di fini. Ma se gl'intelletti creati conoscon l'ordine, perchè già l'ordine esiste, v' ha da essere un intelletto, da cui esiste l'ordine stesso, e ch'è misura e regola dell'universo: questa misura e regola è Dio. (*D. Th.,* P. 1, qu. 11, a 2.) Però Dio è legge suprema. Vediamo, che l'ordine dell' universo, tanto nelle

cose volontarie quanto nell'involontarie, è di tal fatta, che a ciascuna cosa s'attribuisce il suo luogo conveniente secondo la sua dignità; indi arguiamo, ch'esiste una giustizia essenziale o Dio, da cui procede l'ordine dell'universo. In quanto poi l'uomo ubbedisce a quest'ordine delle cose stabilito da Dio, partecipa della giustizia. (P. 1, qu. 41, a. 1, c.) Ciascuna cosa in quant'è buona appetisce la perfezione propria; però le creature razionali appetiscono ciò ch'è la loro maggior perfezione, val'a dire quella dell'operazioni intellettuali, nella cui perfezione si contiene ogni altra. La perfezione dell'intellettuale natura è il possesso del bene perfetto, cui l'intelletto conosce e se n'appaga, cioè la beatitudine, che non può venire se non da Dio, perchè Dio solo è bene perfetto perfettamente inteso da sè medesimo. Questa è pur una via, con cui giungiamo a conoscere Dio come beatitudine essenziale (P. 1, qu. 26, a 1. e 3, c.); perchè il cuor nostro è inquieto, finchè riposi in lui. (Aug.)

L'uomo con la sua ragione conosce la verità o l'essere delle cose, e mediante questo l'ente per essenza. La verità delle cose in relazione co'suoi appetiti, si concepisce sotto la ragione di bene: il contrario sotto la ragione di male. Gli appetiti dell'uomo, o appartengono al senso od alla ragione, e se appartengono alla ragione, non consistono in altro, che nella ragione pratica od operativa, ch'è la volontà. Poichè la ragione è natura specifica dell'uomo, l'uomo dee considerare ogni bene com'ordinabile a quello della ragione, a ciò che la ragione intende qual bene. Il bene è fine a lei; e però ella conosce i beni essere ordinati ad un fine supremo ch'è bene per essenza, e, senza quest'ordine, i beni non esser beni rispetto a noi, ma piuttosto mali. Il bene è oggettivo, perchè sta in ciò che s'appetisce; ma è anche relativo al soggetto, per-

chè, posseduto il bene, l'appetito si quieta e ne prova piacere. I beni subordinati al supremo possiamo considerarli, o come relativi al nostro piacere, cioè alla nostra soddisfazione, o come beni appetibili in sè stessi per la perfezione loro o per la loro dignità. Onde, poichè il vero bene, secondo ragione, sta nell'appetire i beni conforme l'ordine loro, può accadere, che alcuna cosa, benchè piacevole all'appetito nostro, non sia buona perchè opposta all'ordine delle cose appetibili. Indi l'opposizione del piacevole con l'onesto; e la virtù, sta nell'appetire l'onesto più che il piacevole; il piacevole, poi, appetirlo in quanto è onesto e ordinato. Tale opposizione cessa nel bene supremo che contiene ogni bene; però se noi lo amiamo o appetiamo come bene supremo in sè, lo appetiamo altresì come beatitudine nostra; e l'appetirlo come beatitudine non è un preferir noi a lui, ma un volerci beati in lui, perchè lo amiamo: come il buon marito ama la donna sua per sè stessa, ma pur l'ama per la propria felicità, e questa vuole, non da sè, ma in lei; e se da un'altra gli potesse venire felicità non la vorrebbe. Posto ciò, la pratica della virtù si sostanzia nell'appetire come bene con la ragione pratica ciò che noi conosciamo come vero con la ragione speculativa; e come la verità è l'essere delle cose e le cose hanno diversa dignità, e tutte si riferiscono al primo intelletto e alla prima causa, così la pratica della virtù segue l'ordine stesso degli enti e delle verità. Quei medesimi criterj interni, che reggono la cognizione della verità, reggono l'operazione buona; e sono la rettitudine della ragione, che naturalmente inclina al bene, perchè naturalmente volgesi al vero, e così acchiude i buoni affetti naturali; poi, la legge, o regola eterna che ordinando le cose tutte, è anche l'esemplare o modello della ragione. Qui pure bisogna distinguere le norme non solo note in sè, ma rispet-

t'a noi, da quella ch'è nota in sè, ma non è *primo* noto rispett'a noi. Rispett'a noi, tostochè conosciamo in confuso l'ordine de' beni e de' mali, spunta il principio evidente: fa'il bene, fuggi il male. Ma poichè il bene ed il male non si concepiscono senz'ordine, e l'ordine procede da Dio, però noi da' beni e da' mali temporanei, con l'aiuto dell'educazione religiosa ed umana, ascendiamo a conoscere Dio la cui nozione ci doventa legge suprema, a cui misuriamo ogni altro bene e tutte l'opere nostre. Perciò, sebbene si può aver dapprima qualch'idea di moralità senza *determinata* idea di Dio, senza Dio per altro non potrebbe reggere moralità di sorta; perchè Dio è misura dell'ordine universale, e senza misura non si concepisce ordine, e ogni azione opposta all'ordine, è opposta a Dio. Nè la bontà morale è da volontà *libera* di Dio; Egli fu libero nel volere il mondo; volutolo tal qual è, necessariamente vuol anche l'ordine; però in Dio la volontà del bene morale secondo l'ordine di natura, è necessaria. La legge naturale del bene si distingue dall'eterna; questa è la medesima volontà di Dio che comanda l'ordine; la legge naturale è *partecipazione* dell'eterna secondo il lume della retta ragione; ch'è legge perchè deriva da quella. Il vizio svia dalla regola dell'arte divina ch'ordinò il mondo; la virtù è conformità dell'azioni all'arte di Dio. Creando l'universo Egli ebbe un fine, il fine più eccellente, il solo degno di lui, sè stesso; non per utile proprio, che a Dio nulla si può aggiungere, ma delle creature a cui egli si manifesta; e poichè di ciò non hanno virtù se non le creature intellettive, ogni cosa è creata per esse; che avendo per fine Dio, son persona, non cosa. Di qui la diversità dell'ordine civile pagano dal cristiano.

Dio, che muove ogni cosa e gl'intelletti, muove al fine loro le volontà. Ma le volontà son mosse da Dio, o al bene

in genere per l'atto creativo, motore comune, o per un atto speciale, non distinto in sè dall'altro, ma relativamente a noi, e che muove le volontà con loro libero moto al fine supremo e per modo soprannaturale. La volontà vien mossa da Dio senza patire violenza o necessità, perchè Dio che crea la natura, opera in ogni cosa secondo la natura loro; nella volontà come in libera potenza. La volontà, per efficacia dell'atto divino, sì nell'ordine naturale, sì nel soprannaturale regge ogni potenza dell'animo nostro, e le ordina; quindi è immagine da un lato della potenza di Dio unico creatore, dall'altro ce ne avvera l'esistenza, perchè questo reggimento essendo preordinato, richiede una volontà prima ordinatrice. In virtù della volontà ordinata ch'è potenza pratica, l'uomo è capace di perfezionamento indefinito col termine in Dio; che ha ragione di premio, come la privazione perpetua di Dio è pena condegna del male. Ma la volontà noi la sentiamo indebolita; prova del primo peccato, che discende dal primo Padre, in cui si conteneva l'essenza umana, a cui partecipiamo. La redenzione ha riparato al danno; ed era conveniente, perchè se no, le creature ragionevoli eran create indarno. Queste avranno premio o pena nell'intera loro natura, ricomposte d'anima e di corpo; e giunto il punto che il numero de'giusti (a'quali 'l mondo fu creato) sia compito secondo l'idea eterna del Creatore, il mondo finirà in queste condizioni di preparazione; si rinnoverà, come regno de'Santi, nelle condizioni proporzionate a stato di compimento. Ho riunito qui per amore di chiarezza e di brevità le principali sentenze nella parte morale; tralasciando quelle che risguardano le virtù in particolare, i diritti e gli stati sociali dell'uomo; perchè, sebbene teoriche sublimi, uscirei della misura. Ora riferirò alcuni passi, segnatamente di San-

t' Agostino e di San Tommaso, a dimostrare che il sistema indicato è veramente ne' Padri e ne' Dottori.

San Tommaso: « I precetti della legge naturale si attengono alla ragione pratica, come i principj primi delle dimostrazioni si attengono alla ragione speculativa, perchè gli uni e gli altri son principj noti per sè.» Qui distingue daccapo ciò ch' è noto per sè ed in sè da ciò ch' è anche noto per sè rispett' a noi; e osserva che i primi principj, o le prime notizie vengono da quel ch' è primo nell' apprensione. Nelle cose poi dell'apprensione nostra si trova un cert'ordine, perchè dapprima cade nell' apprensiva l' ente, l' intendimento del quale s' acchiude in ogni cosa. Però il principio primo indimostrabile si è: *non può insieme affermarsi e negarsi;* principio che fondasi sulla ragione dell' ente e del non ente; e si fondano su quello tutti gli altri principj, come scrive il filosofo nel libro quarto della metafisica. Come poi l'*ente* è il primo che cade *semplicemente* nell' apprensione, così il *bene* è il primo che cade nell' apprensione della ragione pratica, ordinata ad operare. Di fatto, ogni agente opera per un *fine* che ha ragione di *bene;* il primo principio dunque di ragione pratica fondasi su questa nozione del *bene: bene è ciò che tutti appetiscono:* dunque primo precetto della legge: *il bene è da farsi, il male da evitarsi.* In tal principio si radicano gli altri precetti della legge naturale; cioè, *appartengono a' precetti della legge di natura tutte le cose da fare o da evitare, che là ragion pratica* NATURALMENTE *apprende essere beni* UMANI. Poichè, inoltre, il bene ha ragione di fine, il male del contrario, tutte le cose a cui l' uomo ha *naturale tendenza,* dalla ragione s' apprendono naturalmente per buone, e quindi proseguibili, le contrarie per cattive e quindi evitabili. Dunque, *coll' ordine loro i precetti della legge naturale seguon l'ordine dell'inclinazioni na-*

turali. Primo, è inserita nell'uomo un'inclinazione al bene, conforme la natura nella quale egli comunica con tutte le sostanze; cioè ogni sostanza appetisce la conservazione di sè stessa conforme la propria natura; e per tale inclinazione appartengono alla legge naturale tutte le cose, per cui si conserva la vita dell'uomo, e il contrario vien impedito. *Secondo,* è inserita nell'uomo un'inclinazione ad alcune cose più speciali, conforme la natura nella qual'egli comunica con gli altri animali; per ciò diconsi di legge naturale le cose, che la natura insegnò a tutti gli animali; com'è la cognizione del maschio e della femmina, l'educazione de'figliuoli, e simili. *Terzo,* è inserita nell'uomo un'inclinazione al bene secondo la natura della ragione, che gli è propria, com'a conoscere la verità circa Dio, a vivere in società con gli altri uomini; appartengono perciò alla legge naturale le cose di tale inclinazione; per esempio, che l'uomo eviti l'ignoranza; che non offenda gli altri, co'quali deve conversare; e altri precetti di tal fatta. (P. 12, qu. 94, a. 2. c.) » La legge naturale viene dalla legge eterna. « Il peccato, dice Sant'Agostino, è un fatto o un detto o un desiderio contro la legge eterna. La *legge eterna* poi è la *ragione* divina o la *volontà* di Dio, la quale comanda di *conservare l'ordine naturale,* e *proibisce di perturbarlo.* Quale adunque sia nell'uomo l'ordine naturale, ora è da cercare. L'uomo è composto d'anima e di corpo; ma ciò nelle bestie altresì. A nessuno poi è dubbio che, secondo l'ordine naturale, l'anima è da preporsi al corpo. Ma nell'anima dell'uomo è inerente la ragione, di che manca il bruto. Quindi, come per legge di natura preponesi al corpo l'anima, così la ragione preponesi a tutte le altre parti dell'anima stessa; e nella ragione, che in parte è contemplativa, in parte è attiva, senza dubbio primeggia la contemplazione. In questa per fermo è l'ima-

gine di Dio, dalla quale per fede siamo riformati a vedere la *specie* di lui. Pertanto l'azione razionale deve obbedire alla contemplazione razionale. » (*Contr. Faustum.*, XXII, 27.) La legge naturale partecipa della legge eterna, in quanto si manifesta nell'ordine di natura. « Per legge naturale, dice Agostino, s'intende quella ch'apparisce nell'età di chi ha uso di ragione. Chè v'ha una legge nella ragione di chi usa l'arbitrio della libertà, ed è naturalmente scritta ne' cuori, la quale ci comanda di non far agli altri ciò che non vorremmo fatto a noi stessi. » (*Epist.*, 157, § 15.) Onde come la virtù è regolata dalla legge eterna, che ordinando il mondo è un'arte divina, così 'l vizio si oppone alla legge eterna, ed alla legge naturale derivata da quella, ed è *condannato da Dio qual cosa aliena dalla regola dell' arte sua.* (*In Joann. Ev. Tract.*, CXI, 1.) Bisogna amare ogni cosa secondo la loro dignità, o secondo l'ordine, così la virtù è *ordine d' amore* (Ib.). Per tal modo siam retti estimatori delle cose, ed operiamo la verità conosciuta. « Colui, insegna Agostino, giustamente e santamente vive, che è *integro estimatore delle cose;* egli è colui che *ama ordinatamente,* sicchè non gli avviene d'amare ciò che non è da amare, o di non amare ciò che devesi amare, o amare ugualmente ciò che deve amarsi più o meno. Ogni peccatore, *in quanto è peccatore,* non è da amare; e ogni uomo, *in quanto è uomo,* è da amare per Iddio; Dio poi per se stesso. Poichè Dio è più da amarsi d'ogni uomo, però ciascuno deve amare Dio più di se stesso. Del pari l'altr'uomo più vuol amarsi, che il corpo nostro; perchè per Iddio bisogna amare tutte queste cose, e può un altr'uomo godere con noi di Dio, non lo può il corpo; chè il corpo vive per l'anima, con cui godiamo di Dio. » (*De Doctr. Christ.*, I, 28.) E altrove: « Se dunque la mente si ami men di quello ch'*essa è,* come, ad esempio, se

la mente dell'uomo si ami quanto è da amarsi 'l corpo dell'uomo, mentre ella è più del corpo, pecca, e non è perfetto l'amore di lei. Parimente, s'ell'ami sè più di quello *che è* e quant'è da amare Dio, mentre ella incomparabilmente è minore di Dio; anche in tal caso pecca, e non è perfetto il suo amore. » Con maggiore perversità e iniquità pecca, quand'ama tanto il corpo, quanto si vuol amare Iddio. (*De Trinit.*, IX, 4.—Rosmini.)

Le quali dottrine San Tommaso svolge e chiarisce: « Il peccato è un atto umano cattivo; affinchè poi qualche atto sia *umano,* occorre ch'e'sia volontario. L'atto umano è cattivo, perchè manca della detta *commisurazione.* Ogni commisurazione si conosce pel confronto a qualche regola, da cui se la cosa diverte non è misurata. La regola poi dell'azione umana è *doppia: una* prossima ed omogenea, cioè la ragione dell'uomo; un'*altra regola prima,* cioè la *legge eterna,* ch'è quasi la *ragione di Dio.* Però Agostino nella definizione del peccato notò due cose: una, ch'appartiene alla sostanza dell'atto umano ed è quasi il *materiale* del peccato, allorchè egli disse un *detto,* un *fatto,* un *desiderio;* l'altra appartiene alla *ragione del male,* ed è quasi 'l *formale* del peccato, allorchè egli disse contro la *legge eterna.* » (P. 12, qu. 71, a. 6, c.) Dunque « La legge eterna primamente e principalmente ordina l'uomo al fine: *conseguentemente* poi fa che l'uomo operi bene circa le cose che risguardano il fine: pertanto allorchè Agostino dice: *contro la legge eterna:* tocca lo sviamento dal fine e tutti gli altri disordini. » (Luogo cit. ad 3.) Ch'è adunque la legge eterna, anche per San Tommaso e per gli Scolastici? « La legge è il dettame della ragione pratica in chi governa qualche comunità perfetta. È poi manifesto, dato che il mondo sia retto dalla provvidenza divina (com'altrove è provato), che tutta

la comunità dell' universo è governata dalla *ragione* divina, però la stessa *ragione* del governo, la qual' esiste in Dio, come nel principio dell' universo, ha la *ragione di legge;* e poichè la ragione divina nulla concepisce per tempo, ma possiede un concetto eterno, indi accade, che questa legge va detta *eterna.* Le cose ch'esistono in sè, esistono in Dio secondochè sono da lui conosciute e preordinate; dunque l' eterno concetto della legge divina ha ragione di legge eterna, perchè ordinata da Dio al governo delle cose preconosciute. » (12, qu. 91, a. 4. — Ventura.) Intorno alla legge eterna così Sant' Anselmo: « È dunque da vedere come s' intenda, allorchè dicesi giusta quella natura ch' è la stessa giustizia. Chè l' uomo non può essere *la giustizia,* sì può avere la giustizia; nè intendesi, che l' uomo giusto sia la giustizia sussistente, ma che abbia la giustizia. Poichè dunque non dicesi propriamente che la somma natura abbia la giustizia, ma ch' è giustizia sussistente; ne viene, che allorquando la chiamiamo giusta, vuol dirsi, non ch' ella ha la giustizia, ma che è giustizia. » (*Mon.*, 16.) Però, ogni giustizia è da Dio ch' è legge eterna. Il Gersone: « Doppia è la regola della volontà umana; una *prossima,* ch' è la stessa umana ragione; l'altra è la *prima regola,* cioè la *Legge eterna,* ch' è quasi la ragione di Dio. E per confronto a queste regole si prende e s' intende la rettitudine della volontà.» (*Comp. Theol.* Tract. 8. § *De P. act. Ven.*). Dio veramente è legge eterna, perchè con la sua provvidenza regge da principe l' universo. San Tommaso dopo aver dimostrato, come vedemmo, che l'opere di Dio son conservate da lui, perchè in lui hanno la ragione assoluta d'essere, e quindi egli opera in loro continuamente e le muove, sèguita così: « Sebbene il governo delle cose facciasi da Dio mediante le cagioni seconde quant'all'*esecuzione della provvidenza,* nondimeno la stessa or-

dinazione della divina provvidenza immediatamente s'estende ad ogni cosa. Non egli ordina le prime cose e l'ultime per modo che le cose singolari commetta sien ordinate da altri; ciò si fa dagli uomini per la debole loro cognizione, che insieme non può attendere a più cose; avviene però che i supremi governatori dispongono le cose grandi, le minime commettono ad altri; ma Dio può conoscere in un atto molte cose, come fu mostrato; nè vien distratto dall'ordinamento delle cose massime, allorchè dispone le minime. » (*Comp. Theol.* 131.)

Nella creazione e nella provvidenza delle cose, Dio ha per fine la propria bontà; però egli muove tutto al bene, affinchè l'universo più s'assomigli al creatore. Questa dottrina, comunissima a' nostri, così vien esposta da San Tommaso. « Bisogna che l'ultimo fine delle cose sia la divina bontà; chè il fine ultimo delle cose operate per volontà d'un agente, è ciò che prima e per sè è voluto dall'agente; e per quello s'opera il resto: ma ciò, che vuol prima la divina volontà, è la sua bontà; dunque la divina bontà è ultimo fine delle cose fatte da Dio. » (*Comp. Theol.,* 101.) E nel cap. 103. « La bontà non solo è causa delle cose, ma pure d'ogni lor moto ed operazione. Posti più agenti ordinati, occorre che tutt'i lor moti e l'azioni sien ordinati al bene del primo agente come a fine ultimo; chè gli agenti inferiori essendo mossi dal superiore, ed ogni movente movendo al fine proprio, è necessario che l'azioni e i moti degl'inferiori tendano al fine del primo, come in un esercito l'azioni di tutti gli ordini son ordinate, come ad ultimo fine, alla vittoria ch'è fine del capitano. Motore ed agente primo è Dio e fine di lui è la sua bontà; dunque ogni azione e moto è per la bontà divina, non mica per causarla o per operarla, ma per acquistarla a lor modo, partecipando qualche similitu-

dine di lui. » Ma la bontà di Dio non può essere fine immediato se non dell' anime razionali; però tutto è creato per esse. « Poichè mostrai ordinate le cose alla bontà divina com' a lor fine, e alcune più ch'altre prossime a tal fine, partecipando più pienamente la divina bontà; séguita che le cose inferiori sien ordinate, come in fine, agli enti superiori. Come perciò nell' ordine delle cause la virtù del primo agente viene agli effetti ultimi per le cause medie; così nell'ordine de' fini, le cose più remote dal fine vi giungono più vicine; come la pozione è ordinata alla salute mediante la purga. Talchè nell' ordine dell'universo le cose inferiori conseguono precipuamente l'ultimo fine com' ordinate alle superiori. Ciò anche apparisce a chi risguardi l'ordine delle cose: poichè le cose che si fanno *naturalmente,* son fatte in quel modo che per natura son destinate farsi, e vediamo che le cose più imperfette cedono all'uso delle più nobili, come le piante sono nutrite dalla terra, gli animali dalle piante, e di quelli usa l'uomo; s'arguisce, che le cose inanimate sien per l'animate, le piante per gli animali, questi per l'uomo. Ma poichè... la natura intellettuale è sopra la corporale, segue che tutta la natura corporale s'ordini all'intellettuale. Fra le nature intellettuali poi, quella ch' è vicina massimamente al corpo è l'anima razionale, forma dell'uomo; dunque per l'uomo, com'animale razionale, vedesi creata la natura corporea. Però dalla consumazione dell'uomo dipende in certo modo la consumazione di tutti i corpi. » (*Comp. Theol.,* 148.)

Al fine della bontà divina, Dio muove la volontà, com' ogni forza creata; muove la volontà, perchè la inclina; così non le toglie l'arbitrio. Il bene vien prima da Dio, poi dall'uomo; il male vien dall'uomo. La inclinazione recata da Dio nella volontà è necessaria per tutti gli atti; perchè in sè anche gli atti cattivi, com'atti,

son buoni; son cattivi rispetto al fine voluto dall'uomo, e ch'è contrario a quello di Dio. Egli opera poi nella volontà con libere leggi d' ordine sovrannaturale per determinarla al bene infinito; v'opera conforme la natura di lei, non contro. « Dio fece l'uomo, dice Agostino, quantunque ottimo, pur non eguale a sè. Migliore poi era l'uomo, che è buono per volontà, anzichè per necessità; dunque convenne che all'uomo fosse data la libertà. (*De Div. qu.* 83, qu. 2.) Non segue poi dall'ordine certo delle cause dipendente da Dio, che nulla sia nell'arbitrio della volontà; chè le stesse nostre volontà sono nell'ordine delle cagioni. (*De Civ. Dei.* V, 9, 3.) L'animo sente di muoversi per sè stesso, sentendo che in lui è la volontà; nè se vogliamo, altri vuole per noi. (*De Div., qu.* 83, qu. 8.) Non solamente Dio ci donò ed aiuta il nostro potere; ma ben anche opera in noi il volere e l'operare. Non perchè noi non vogliamo, o noi non operiamo, ma perchè *senza* l'aiuto di lui nè vogliamo alcun che di buono, nè operiamo. (*De Div. qu.* 83, qu. 68, 5.) Se poi si cerchi la causa efficiente della mala volontà, non la si trova... Non cerchi nessuno la causa efficiente del mal volere, perchè la non è efficiente, ma *deficiente;* nè il mal volere stesso è un'effezione, ma una defezione. » (*De Civ. Dei.,* XII, 6. 7.) E Sant' Anselmo: « In quanto la volontà, e la conversione o il moto di lei è qualcosa, è buono ed è da Dio; ma in quanto manca di giustizia, senza cui non deve stare, non è già *semplicemente* male, sì un qualche male; e in quanto è male la volontà non è da Dio, ma dal volente o dal movente. » (*De Casu Diab.,* 20.) San Tommaso: « Come l'inclinazioni naturali son inerenti alle cose per causa della lor natura, così l'atto della volontà è dal solo Dio, ch'è causa sola della razionale natura avente la volontà. Ond'apparisce che non è contro la libertà dell'arbitrio, se Dio muove la vo-

lontà dell'uomo, come non è contro la natura, che Dio operi nelle cose naturali. Ma tanto l'inclinazione naturale quanto la volontaria viene da Dio, *derivandone l'una e l'altra secondo le condizioni della cosa, a cui appartengono.* » (*Comp. Theol.*, 29.) Come poi la ragione soprasta in dignità a tutte l'altre potenze dell'anima e può sola conoscere il fine sommo, così la volontà, ch'è attività operativa della ragione, presiede ad esse e le regge, ordinando a quel fine tutti gli altri fini secondarj. « Senza dubbio, dice Agostino, quando la vita è ordinata, l'intelletto ch'appartiene all'anima, la governa... E quel certo che dell'anima, il quale dicesi intelletto o mente, è illuminato da una luce superiore. Questa luce superiore, da cui la mente è illuminata, è Dio, secondo il detto di San Giovanni: Egli era luce vera, che illumina ogni uomo. » (*In Joann. Ev. Tract.*, 15, § 19.) E san Tommaso; « Come le parti del corpo diconsi disordinate, quando non seguon l'ordine della natura, così le facoltà dell'anima diconsi disordinate, quando non sottoposte all'ordine della ragione: *perchè la ragione* è *forza reggitiva* di tutte le parti dell'anima: *ratio enim est vis regitiva partium animæ.* » (P. 12, qu. 77, a 3.)

Se l'uomo ha per fine ultimo il fine della volontà ch'è ragione pratica, e se la volontà, come ragione, ha per fine la somma verità concepita qual bene massimo, segue che l'uomo per l'infinità del fine è capace d'un perfezionamento indefinito, che termina in Dio. Sant'Agostino nel suo libro *De quantitate animæ* investigò quanto valga l'anima rispetto al corpo, in sè, e verso Dio: *quid anima in corpore valeat, quid in se ipsa, quid apud Deum;* e nota sette gradi d'ascendimento a Dio, cioè: vita animale, senso, arte, combattimento interiore, guerra superata, e, vinta questa, desiderio d'intendere ciò che è veramente e supremamente, infine

contemplazione della verità eterna. (Dal § 70 al 76.) San Bonaventura sul nudo sasso dell'Alvernia scriveva l'*Itinerario della mente in Dio,* e distingueva i passi della sapienza, che va alle cose divine per considerazione delle corporali e di noi stessi, e per la contemplazione di Dio nel suo essere e nelle sue perfezioni; così procede alla verità speculando fuor di noi, entro di noi, sopra di noi; fuori di noi pei vestigj di Dio, entro noi per l'immagine di Dio, sopra noi per la luce di Dio; *extra nos, intra nos, supra nos, per vestigium, per imaginem, per lumen.* E l'Alighieri nella divina Commedia rappresentò il cammino dell'anima dall'inferno della vita animale alla vita dello spirito che combatte e si purga, e giunge alla vittoria in Dio. Le quali dottrine morali sono un'intera dimostrazione che in Dio è il nostro fine. Nella vita presente si distingue la virtù dalla felicità; perchè « la virtù contiene tutto ciò che dobbiamo *operare,* la felicità tutto ciò che dobbiamo *desiderare.* » (Aug. *De Civ. Dei.,* IV, 21.) Ma nel fine supremo i due fini s'identificano; perchè « la felicità è premio della virtù... ma conseguire la virtù è grande felicità. » (Ivi.) Però amando Dio, non primamente per la felicità, ma per sè, amiamo Dio stesso come premio e felicità nostra. « Se Dio ti dette la grazia, poichè te la diede gratis, e tu gratis l'ama. Non voler tu amare Dio pel premio; sia egli tuo *premio.* » (*In Joann. Ev. Tract.,* 4, § 21.) Perciò, se a questo siam nati, ogni uomo è uguale all'altro, nè può essergli servo nel senso pagano. Sant'Agostino scriveva dei servi a'padroni: « *L'uomo deve amare l'altr'uomo, come sè stesso.* » (*De Cons. Ev.,* I, 59.) Dunque l'uomo va rispettato dalle leggi, e i reggimenti debbono esser conformi alla sua nobiltà; la durezza del gius pagano fu subito temperata dal Cristianesimo. Agostino, benchè non vivesse in tempi lontani dall'im-

pero gentile, nè troppo civili e felici, pur chiamava *“ dure e gravi le leggi delle genti: graves et duræ leges gentium. ”* (*Qu. Evang.*, I, 46.)

Nella Filosofia cristiana le prove morali che dimostrano l'esistenza di Dio, come sommo bene, prima legge, somma giustizia, dimostrano pure l'immortalità dell' anima, che trova in sè l'idea del sommo bene, e della legge eterna; talchè si sente per Iddio. Quindi apparisce sempre più la verità di quel detto di Sant'Agostino: *noverim me, noverim te.* Le prove dell'immortalità usate da' Padri, spettano o alla parte ontologica o alla dialettica, od alla strettamente morale; perchè o si dimostri che Dio è prima causa, o prima ragione, o ultimo fine, v'entra la considerazione, che l' uomo simile più d'ogni altra creatura alla sua causa, partecipa (a suo modo) la vita di lei con l'immortalità; simile a Dio per l'intelletto, è creato per conoscerlo essenzialmente in una vita futura; creato a conoscerlo, è creato ad unirsi per amore con lui. Recare le autorità, sarebbe tempo perduto, chè le son cose note. Accennerò solo, rispetto alla prova ontologica di San Tommaso: l'anima è immortale, perchè vita in sè; che già tal prova era in Sant'Agostino: egli l'accenna in più luoghi, e segnatamente ove dice: “ L'anima, ch'è nel corpo, è vita; il corpo nostro ha la vita da lei, e quando la perde, il *corpo* muore. ” (*In Joan. Ev.*, III, 4.) Sebbene le prove dell'immortalità derivino da tutta la Filosofia, toccano alla parte morale che parla dell' ultimo fine. Tra le diverse dimostrazioni, la dialettica è principale, perchè l'ultimo fine dell'uomo si rileva dalla sua ragione. San Tommaso, seguendo le tracce de' Padri, così espone il detto argomento. Nel capitolo 104 del suo *Compendio Teologico* prova, che l'uomo non è contento del suo sapere, finchè non ha conosciuta l'essenza delle cose; e siccome Dio è ragione e cagione di tutto, ne

inferisce il Dottore Angelico, che fine ultimo della razionale creatura è vedere Dio per essenza. Quaggiù non può vedersi l'essenza di Dio, chè l'intelletto nostro conosce per qualche specie, nè dalla specie d'una cosa può conoscersi perfettamente l'essenza d'un'altra; e quanto più la specie della cosa differisce da un'altra, tanto meno l'intelletto la conosce, com'un animale per l'idea di pietra: ma poichè Dio non comunica nè per genere, nè per ispecie con alcuna cosa, segue, che Dio non può conoscersi nell'essenza sua per nessuna specie nè sensibile nè intelligibile. Affinchè l'uomo conosca Dio è necessario che s'unisca all'intelletto dell'uomo come *forma immediata* di quello, o come specie intelligibile; perchè Dio, ch'è *suo essere,* è *sua verità,* e la verità è *forma* dell'intelletto; però può essere forma dell'intelletto umano. Ma poichè l'intelletto nostro non è compiutamente disposto a tal forma, occorre una *disposizione* nuova, che dicesi *lume di gloria.* « Questa, seguita a dire Tommaso nel capitolo 106, è maniera perfettissima per conseguire la divina somiglianza, che cioè lo conosciamo in quel modo stesso con ch'egli conosce sè, val a dire nella sua essenza: quantunque non lo comprendiamo quant'egli si comprende; non già perchè ignoriamo *qualche parte di lui,* non avendo egli parte, ma perchè nol conosciamo così *perfettamente* com'egli è conoscibile. » Questa è la vita eterna; « Perchè, dice Anselmo, l'anima umana è senza dubbio creata ragionevole; creata però ad amare la somma essenza. È dunque necessario ch'ella sia fatta, o perchè l'ami per sempre, o una volta spontaneamente o violentemente perda quest'amore. Ma è cosa empia reputare che la somma sapienza l'abbia creata, o perchè un giorno ella disprezzi tanto bene, o volendo tenerlo, per qualche violenza lo perda: rimane dunque ch'ella sia fatta per amare senza fine la somma essenza; ma ciò non può,

se non viva per sempre. Così ell' è creata per vivere sempre, se voglia far sempre ciò a cui venne creata. È troppo sconveniente al sommo bene, al sapientissimo e onnipotente Creatore, ridurre al nulla ciò ch'egli creava per amarlo, se davvero ne sia amato; e che tolga o permetta che sia tolto all' amante ciò che diede per essere amato al non amante, sicch'egli più non ami; segnatamente non potendosi dubitare che Dio ami ogni creatura che l'ama con verità... Che vorrà dunque dare la Bontà somma all' amante suo e desiderante, se non sè medesimo? Che qualunque altra cosa sia, non è un retribuire, non compensa l' amore, non consola l' amante, non sazia il desiderante. » (*Monol.*, cap. 119, e 120.)

Ma se Dio porge in premio sè a chi l'ama, toglie in pena sè a chi non l'ama; e questo è di giustizia, perchè Dio è giustizia, e reggendo egli il mondo con ordine giusto, tutte le cose ci manifestano l' eterno governatore. « Non è da tollerare nell' ordine, che la creatura tolga le debite onoranze al Creatore, e non paghi ciò che toglie. È necessario dunque, o che si sdebiti del tolto onore, o che abbia la pena; altimenti o Dio non sarebbe giusto con sè, o sarebbe impotente; e pensar ciò da tutti e due i lati è un'empietà. » (*D. Ans.*, *Cur Deus homo,* cap. 13.) Nè questa pena può cessare, sicchè Dio ritorni nel nulla l'anime perdute; chè altrimenti la sorte loro sarebbe uguale a chi non esiste, e che non esistendo non può fare nè bene nè male. (*Monol.,* 71.) Inoltre, « la pena, dice Bonaventura, dev'esser perpetua, giacchè il peccato commesso e di cui l'autore non si pente, dura in perpetuo nell'animo e lo separa da Dio (cioè della vita eterna), e procede dalla volontà, che vorrebbe perpetuamente dilettarsi nel peccato. Sebbene la dilettazione passeggiera sia un momento, il disordine tien ragione di perpetuità, e la pena

rispondente al disordine sarà privazione di fine; talchè, come l'uomo non desiste in perpetuo dal peccato col recedere da esso, così Dio in perpetuo non desista dal punire; e come l'uomo peccò contro l'infinito, così abbia pena infinita. E poichè non può avere pena infinita intensivamente, l'abbia tale almeno per la durata.„ (*Breviloq.*, cap. 6, Par. 7.) Ma se la Filosofia cristiana non asconde la terribilità della giustizia di Dio, afferma e prova che i medesimi mali son permessi a trionfo del bene, a vittoria de' buoni; però la conclusione ci rallegra, vale a dire, che nel conto ultimo il bene e la beatitudine del regno di Dio dovrà superare *per infinito eccesso* il male e i dolori degli esclusi dal regno. Ma l'uomo non giungerà con l'anima soltanto a' destini eterni nella consumazione de'secoli; dimostrò Atanagora (*De Resurr.*, § 12.), che l'uomo intero non è creato invano, nè è creato per esser utile a Dio, nè per servire di mezzo ad altra creatura; *nihil enim ex eis quæ judicio et ratione utuntur ad alterius, sive superioris, sive inferioris, usum creatum est aut creatur: sed ad propriam eorum qui creantur vitam et perpetuitatem;* e però l'uomo intero deve risorgere e durare perpetuamente, non avendo ricevuto l'esistenza per altra cosa, ma per sè. E sant' Anselmo prova, che l'uomo senza peccato, se fu creato per eterna beatitudine, non era conforme alla giustizia e sapienza di Dio sottoporlo a morte; però la Redenzione, che rinnovella e riforma l'uomo, lo restituisce alla prima integrità, lo fa risorgere a vita eterna, con la perfetta natura sua, con lo spirito unito al corpo. „ (*Cur Deus homo,* L. 2, c. 3.) E con l'uomo risorgerà il mondo: « chè l'uomo essendo parte del mondo corporeo, nell' ultima perfezione dell'uomo è necessario che rimanga l'universo corporeo: nè parrebbe che la parte fosse perfetta senza il tutto... E quantunque nello stato di quella perfezione

l'uomo non sia condotto alla notizia di Dio per le creature sensibili, chè vedrà Dio in sè stesso, nondimeno è dilettevole e giocondo a chi conosce la causa di considerare come la somiglianza di lui risplenda negli effetti. (D. Thom., *Comp., Theol.*, cap. 170.) Della qual *palingenesia* parlano quasi tutti i Padri e i Dottori, segnatamente San Cirillo, San Girolamo (in Is., c. 51.), San Gregorio Magno (I. 17, *Moral.*, 9.), il Beato Alberto Magno, San Bonaventura, e molti altri. Prego segnatamente i giovani a considerare quanta simplicità e bellezza, non solo di concetto, ma ben anche di stile si scorga nella Filosofia de' nostri antichi maestri.

Chi scriverà estesamente la storia della Filosofia cristiana dovrà notare, come nell'epoca de' Padri, e in quella de' Dottori, e nella nostra, i filosofi han sempre combattuto gli errori più principali d'ogni età. I Padri combatterono il panteismo orientale, che appariva nell'eresie degli Gnostici, degli Ariani, de' Manichei, e va discorrendo. Sant'Atanasio scrive, che occorreva difendere il domma della Trinità; chè l'incertezza di quello trae seco l'incertezza del domma di creazione. Nel medio evo i Dottori debbono esaminarsi profondamente nella dottrina sugli universali. I Dottori furono reali; ma in senso buono. Negli universali si può considerare una realtà logica, fisica e metafisica. (Tosti, *Vita d'Abelardo.*) La realtà logica è l'esistenza della nozione universale nella nostra mente. La realtà fisica può esser presa in buono e cattivo senso; in buono, è la realtà dell'essenza concepita, ed anche il partecipare di più cose, sostanzialmente distinte, ad un'*unica* essenza che s'accolse in una *sola* causa (come l'essenza umana nel primo uomo), poi si distinse realmente negl' individui umani; in cattivo senso (ed è pretto panteismo) è l'unità numerica e sostanzialmente indivisibile dell'essenza, univoca nelle creature e in Dio.

L'unità metafisica consiste negli esemplari eterni, e si può prendere in buono e cattivo senso; in buono, cioè che quegli esemplari esistano nella mente divina; in cattivo, cioè che quegli universali esistano separati da Dio. I Nominali negavano la realtà logica; i Concettuali la realtà fisica e la metafisica; i Reali negavano la realtà logica, e ponevano una realtà fisica, nel senso d'unità essenziale numerica. Gli Scolastici ortodossi ammettevano la realtà logica co' filosofi concettuali, ammettevano una realtà fisica ed una metafisica nel senso buono notato di sopra. Ammettevano gli universali *ante rem*, o esemplari divini nella mente di Dio; gli universali *in re*, non com'essenza numericamente indivisa tra le creature, e molto meno univoca tra queste e Dio, sì com'essenza reale concepita, il cui concetto rappresenta l'essenza comune in ogni individuo, e com'essenza fontalmente unica, benchè divisibile e derivatamente divisa; gli universali *post rem*, cioè le nozioni universali della nostra mente concepite nell'apprensione delle cose. Sant'Anselmo, per esempio, va giudicato con questo criterio; e allora si scorge la sua distanza dal realismo falso. E come mai glie l'attribuiremmo, s'egli difende la celebre dimostrazione dell'esistenza di Dio col dire: in Dio l'essenza è identica alla sussistenza; e però dal concetto di lui se n'argomenta la realtà, ma nelle cose finite dal concetto dell'essenza non può dedursi la sussistenza?

Quant'all'epoca moderna della Filosofia dal Concilio di Trento in poi, due cose si vorrebbero considerare; prima, com'i nostri si son opposti sempre al criticismo cartesiano, al sensismo, al razionalismo, ed agli errori generati da esso; secondo, come le scienze naturali, che presero sì gran moto da Galileo, s'informassero ne' loro primordj d'una Filosofia alta e cristiana, e sviassero poi. Galileo in ogni parte de'suoi

libri manifesta ossequio alla Fede (segnatamente nelle Lettere), la distinzione dell'esperienza esteriore dall'interiore, il metodo misto d'analisi e di ragionamento; e sappiamo, ch'egli era amicissimo del Rucellai, il quale teneva la filosofia platonica, insegnando impressi nell'anima i vestigi dell'eterne idee. (Rucellai, *Dial.* 1, ed. del Moreni.) Il metodo falso delle scienze naturali è contrario alle dottrine del Galilei: e sta nel procedere con licenza, formando *ipotesi* (chè di fatti non s'ha timore) contrarie alla Scrittura, nel confondere l'osservazione interiore con l'esteriore, come studiando le facoltà su' bernoccoli del cranio, nel camminare solo con analisi escludendo il ragionamento deduttivo, nell'impugnare ogni scienza di cose spirituali. Sta bene, Galileo, non solo a' fisici, ma ben anche a'filosofi, donò un grande insegnamento; che per intendere la natura interna ed esterna, bisogna osservare i fatti, frenare la curiosità su' modi arcani con cui opera la natura: ma è grossolano errore confondere gli oggetti interni con gli esterni, e, per amore dell'osservazione, burlarsi del ragionamento ch'applica veri principj a fatti certi, e negare ch' ad alcune materie metafisiche appartenga il ragionamento puro, quasichè questo convenga solo alle matematiche.

Quanto al criticismo ed a'sistemi erronei nati da esso, bello sarebb' esaminare i libri del Leibnitz, del Vico, del Gerdil e d' altri che si opposero gagliardamente; ma io non posso trattenermi su ciò. Basti osservare, che gl' Italiani de' nostri tempi han cercato abbattere tali sistemi col tornare alle tradizioni cristiane. Ma dirò franco, che sulla teorica del conoscimento mi paiono esatti nell'interpetrare la tradizione il Ventura e gli altri tomisti. I così detti ontologi, han veduto bene che Dio illumina la mente umana: e come spiegare in altro modo l'ascendere che facciamo all'e-

terne verità dalle cose finite? ma il *quomodo* di quel divino lume in noi, ecco il nodo. Meditino questi miei fratelli se la relazione, *arcana in sè, evidente ne'suoi effetti interiori,* tra la mente nostra e la verità eterna non ispieghi in genere (chè una soluzione determinata sul *quomodo* non è possibile mai) come noi ci accorgiamo dell'unità del vero e della sua infinità e immutabilità e necessità assoluta, e dell'altre perfezioni, che ora si dicono immediatamente vedute, anzichè *segretamente* illuminatrici dell'anima nostra. Chi con le forze dell' intelletto, divise da ogni attinenza con Dio, crede spiegare l' intendimento umano, s' inganna troppo e troppo si oppone alle tradizioni cristiane; ma l'intùito di Dio e delle idee eterne è conforme a questa tradizione? e se non è conforme, non gioverà tornare al quesito per esaminarlo con mente serena e spassionata? Ad ogni modo, il Gioberti più degli altri ontologi conobbe la necessità di cominciare dalla creazione, verità sommamente feconda, perchè pone a capo la prima cagione dell' essere, la prima ragione del conoscere, l'ultimo fine dell'operare. Forse, o senza forse, l'intùito di Dio Creatore cesserà di tenersi, ma rimarrà il principio, che bisogna per l' evidenza de' principj e per quella de' fatti salire a Dio creatore, svolgendone poi tutta la scienza.

Deh! torniamo alle fonti del filosofare cristiano, chè in esso, non solo l'intelletto prende un'altezza divina, ma il cuore altresì vi s'appaga come in proprio riposo. I Padri e i Dottori c'insegnino la sobrietà e la temperanza nel pensare e nel dire. Ne' loro volumi tutto è piano e naturale, così ne'concetti, come nelle parole; i nostri filosofi odierni (fuorchè il Ventura) non di rado son oscuri, intralciati, pieni di nuovi vocaboli che fanno irta la lingua, e spinoso il concetto. La semplicità del filosofare c'insegnerà la semplicità del dire.

LEZIONE SESTA.

ACCORDO DELLA FILOSOFIA COLLA RIVELAZIONE.

(Discorso per la distribuzione dei premj nelle RR. scuole di Samminiato, 1853)

Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.... auctoritas autem partim divina, partim humana; sed vera, firma, summa, quæ divina nominatur,

D. Aug. *De ordine*, 1, 26, 27.

SOMMARIO.

Importanza di riformare la Filosofia. — Tre quesiti che ne contengono la disciplina. — Attinenze, che sono insieme leggi ontologiche, morali e logiche. — Criterio dalla Rivelazione; termini della tesi; due specie d'avversarj; si suddistinguono; e modo di confutarli. — Il cattolico non può negare il criterio della Rivelazione, senza contraddirsi. — Errore di certi razionalisti cattolici. — I separati dalla Chiesa, ma cristiani, non possono negare tal criterio senza contraddizione; bisogna poi che verifichino dov'esso sta. — I non cristiani, ma che ammettono una Rivelazione, l'ammettono altresì per criterio; ma è necessario esaminare la verità della religione propria. — Si prova contro il Deista, la necessità e la realtà della Rivelazione. — Difficoltà del disputare con gli Atei e Scettici moderni. — Loro contraddizioni. — Si prendono tre supposti conceduti da loro. — Che cosa si vuol provare a costoro. L'educazione esterna antecede l'interna. — La società porge condizioni materiali, logiche e morali, che fanno possibile la civiltà e la scienza. — Parte immutabile e parte mutabile delle conoscenze e dell'affezioni tra gli uomini. — La immutabile viene dal consorzio, la mutabile dall'arbitrio individuale. — Nell'immutabile è il soggetto della filosofia. — L'educazione umana esteriore non può esser infinita nè indefinita nel tempo; e si confuta il Kant. — Educazione divina. — L'immutabilità perenne ce la fa distinguere da tutt'altro. — Tradizione orale e scritta; necessità d'ambedue; esame di esse rispetto al Cristianesimo: e si risponde a una obiezione del Franchi. — L'immutabilità è motivo razionale pe'dotti e per gl'indotti; esame di ciò. — Argomenti diretti, e da che si

prendono. — La necessità dell'educazione divina si raccoglie dalla natura della Filosofia; — dalla natura dell' uomo e dall'origine della parola; — da una legge universale del mondo; e dalla natura di Dio, che, rispett'all' uomo, è padre e maestro. — In che senso la Filosofia è scienza santa — e com'è necessario alla scienza, all'arte, alla civiltà levar l'animo più su della terra.

Presidi onorandi, valorosi colleghi, o cara gioventù, e voi tutti di sì bell'adunanza, autori, partecipi, testimoni del come s' onora il costume la solerzia l'ingegno degli alunni, voi chiedete da me, non parole di cerimonia, ma di grave ed utile argomento. Allontanandomi dall'uso di tesser' elogi, mi piacque gli anni passati prendere occasione di qui a fruttuosa dottrina; e voi me lo consentiste non solo, ma n'ebbi lode e conforto; volgerò dunque il discorso a cose alte e degne di voi. Poichè la mente non va diritta senza principj, e muove da loro l'ordine tutto delle conoscenze che poi si traducono in fatti, cessa ogni pensare e fare ordinato, se la notizia de'principj è guasta. Tra uomini tutt' interesse, e che non credono se non vedono con gli occhi del corpo, al principato dell'idee non si bada; e senza ristorare la scienza del vero, si presume ordinare i fatti. Ma questi son conformi al pensiero, e tutto va in malora, credenze, opinioni, cosa pubblica e costumi. Fa dunque opera di cristiano, e di buon cittadino, chi tenta riformare la scienza de'principj primi, la quale per tutta Europa si vede lacerata in sistemi, senz'unità e certezza. Però si dice da'fatui: meglio è di Filosofia non impacciarsene punto. Ma ell'è antica, o Signori, molto antica; e ciò che vive da secoli, senza dubbio ha fondamento nella natura: nè so, com'ad uomini civili venga in mente che la scienza di Dio e dell'uomo non importi nulla. Provvediamoci, e poichè filosofare bisogna, si faccia bene, adoperando le facoltà opportune, gli opportuni sussidj e i buoni maestri. Ora io additerò un sussidio della Filosofia; la quale certamente vien generata bensì

dalla riflessione interna, ma potendo traviare, ha bisogno d'aiuti.

La verità giunge all'intelletto per tre relazioni; con un lume interiore, che ci palesa noi stessi e le cose distinte da noi; con la Parola di Dio; e con quella degli altri uomini che s'istruiscono a vicenda: relazioni che fanno armonia d'essere, di scienza e d'azione; perchè l'uomo è da Dio, vive nel consorzio, è uomo per la ragione; conosce ammaestrato da Dio, educato da'suoi, illuminato nell'anima; opera moralmente, riconoscendo Dio principio e fine, gli uomini eguali a sè, e se stesso immagine di Dio. Vera scienza è quella che ritragga l'ordine degli enti; buona scienza quella che s'accordi con la vita onesta. Però, le dette relazioni son leggi *ontologiche* o condizioni dell'essere; *morali* o norme dell'operare; *logiche*, o criterj per giudicare con verità. *Essere, conoscere* ed *operare* son governati da leggi diverse nel modo, identiche nell'essenza; com'appunto l'uomo non è più soggetti, ma un soggetto unico. Degli altri criterj parlai già; parlerò della Rivelazione.

Oggetto della Filosofia è Dio, l'universo e l'uomo. Se dunque si dimostri la necessità della Rivelazione, affinchè l'uomo abbia *sicure, universali* e *facili* conoscenze di Dio, della creazione, della natura umana, della legge morale, de' nostri eterni destini, vien anche dimostrato che ciò bisogni alla Filosofia per dimorare nella verità. La tesi può avere perciò due sorte d'avversarj: chi non ammette rivelazione; e contro loro ne va dimostrato la possibilità e la realtà: chi ammette la rivelazione, ma non ch'ella sia criterio di scienza; e contro loro va dimostrato ch'e'si contraddicono. Chi poi ammette la rivelazione, o sa conoscere la vera o no; a questi va dimostrato la vera. Comincerò da chi nega il meno, e terminerò in chi nega tutto.

Asserisce il Cattolico per fede soprannaturale ad un

tempo e naturale, che Dio parlò: per fede soprannaturale; chè una tal certezza morale pari alla metafisica nel valore, superiore ad essa nell'efficacia del sentimento, non può venire da semplice autorità umana: per fede naturale; chè l'autorità più antica, più vasta, più continuata ne' secoli, però la testimonianza più legittima e veneranda è la Chiesa. Basta il fatto della Rivelazione per affermare la sua necessità rispett'al fine dell'uomo; essendo contraddittorio, che Dio l'ammaestri senza bisogno. Ma più si contraddirebbe chi affermando un bisogno generale, n'escludesse i filosofi. Anzi, dato che la Rivelazione non occorresse all'uomo per ben conoscere Dio e l'attinenze con lui, pure se il fatto della Rivelazione c'è e se il cattolico lo confessa, deve tenere non meno l'accordo tra la Filosofia e la parola di Dio e sentirsi obbligato, se l'una procede *contro* dell'altra, a rifare il cammino, ad esaminare ove s'asconda l'errore, a cercare con pura coscienza il vero. Qualche cattolico di buona fede cadde in un razionalismo contrario alla Chiesa, dicendo che il mistero può divenire concetto razionale, e darsene dimostrazione diretta. Dottrina universalmente professata dalla Chiesa si è, che nella Rivelazione ci ha una parte razionale ed una soprarazionale. Tuttavia, essi non ci negano che la ragione debba consonare alla parola divina; negano solo l'impenetrabilità de' misteri. Però non avversano la mia tesi; e al più va notato il pericolo, che da tal razionalismo non si sdruccioli nell'altro, da cui nulla s'accetta fuorchè la ragione dell'uomo. Si conclude che l'armonia della scienza con la Rivelazione ha *pe' cattolici* natura di dato.

Nè un filosofo cristiano, ma fuor della Chiesa, potrà concludere diverso, perchè la necessità della Rivelazione e la realtà di essa vengono credute da lui; e gli dee parere contradittorio, che diventi *no* in Filosofia quel ch'è *sì* nel Cristianesimo. Ma la controversia non termina

qui; non basta credere che Dio abbia parlato, va saputo inoltre qual sia davvero la parola di Dio; altrimenti (nel proposito nostro) fallirebbe il modo di verificare l'accordo tra la Filosofia e la parola di Dio genuina. Il cattolico si volge alla Chiesa e dice: parlami parole di vita eterna ed io ascolterò; ma i fratelli nostri fuor della Chiesa, a chi vanno mai per essere ammaestrati nella parola? Non è, vedete, o Signori, una disputa religiosa soltanto, ma scientifica altresì; poichè si tratta d'un criterio della Filosofia. V'ha chi crede al magistero d'una Chiesa separata, v'ha chi ricusa ogni magistero. Giudica il primo che la sua Chiesa insegni la parola *invariabile* di Dio, lume alla scienza, e che il magistero come la dottrina di Dio non possa *mutare sostanzialmente*. Gli è forza perciò esaminare se la Chiesa di lui si divise dalla Chiesa perpetua; che, schiantata dal ceppo comune, ha perduto l'immutabilità. Non discuto qui sulla Chiesa legittima; bensì dico che la storia esaminata con animo retto ci mostra ben essa il fatto di chi si mutò e separò; e (lasciando da parte il debito religioso) quegli ha il dovere di tal esame prima di mettersi alla scienza; perchè, volendo la concordia tra Filosofia e Rivelazione, bisogna pure assicurarsi di questo criterio. Il secondo poi, che ricusa cioè ogni magistero, e reca la cognizione del Verbo al solo giudizio particolare, non ci nega la Rivelazione o la sua verità, nè la falsità d'ogni sistema che le repugni; no, su questo siam già d'un sentimento; lo scandalo nasce sull'obbedire alla Chiesa. Ogni contesa teologica sarebbe fuor di luogo qui; basti notare ch'egli dà in contraddizione. Se accetta la parola di Dio come soccorso alla scienza, che per giudizio privato può traviare; come può egli assicurarsi del solo e unico sè nell'interpetrare la parola di Dio? Noi ci affidiamo nella ispirazione divina, rispondono essi. Ma se l'ispirazione è vera, è unica; se unica,

è comune alla Chiesa, è pubblica, non privata. Occorre perciò che questi uomini, desiderosi del vero, rientrino per l'unità della Chiesa nell'unità della parola, affinchè (e si vede con l'esperienza) la discordia nel credere non li meni alla discordia del filosofare.

Si vada più là: c'è chi crede una Rivelazione, ma non la cristiana. Ad ogni modo, s'egli la sua rivelazione la crede davvero, non può concordando a sè stesso reputar vera la filosofia che le s'oppone; nè impugnare il bisogno di tenere a riscontro il domma per le notizie teologiche, morali e psicologiche. Ma con lui bisognerà prendere le mosse più di lontano, e farlo capace che unica Rivelazione si è la cristiana, compimento de' patriarchi e de'profeti. Di fatto, o si parli degli Ebrei, che negano fede a Chi nacque di loro, o si parli d'altra religione, essi concedono due cose; prima, che fuori di legittima società religiosa ci ha o dommi erronei affatto, o mescolati d'errore, però nocivi alla Filosofia, anzichè utili; seconda, che la *perfetta* Filosofia non antecede mai le rette credenze, ma queste menano a quella, però bisogna divenire credenti poi filosofi: talchè sarà debito di costoro esaminare con animo retto se e'credano il vero esame, che li recherebbe al Cristianesimo. Sulla prima proposizione non cade dubbio; perchè, o si tratta di mentite rivelazioni, ed esse, non movendo da Dio, sono impure come l'origine loro e inefficaci a servire da criterj certi; o si tratta dell'antica Rivelazione divisa dal suo compimento ch'è il Redentore e dalla Chiesa che le impedisce l'alterazioni, e s'introducono nelle vere tradizioni di Dio le false tradizioni dell'uomo. N'è conferma la storia: si conoscono gli assurdi delle teologie pagane, quantunque in popoli di non poca e non ignobile civiltà; nè s'ignora il modo carnale de'Rabbini nell'interpetrare la Scrittura, aggiuntevi di più le favole del Talmud. Quant'alla seconda proposizione, si potrà

obbiettare: non scrisse già qualche Padre che l'antica Filosofia preparò il cristianesimo? Taccio che le tradizioni primitive, non mai spente del tutto, illustravano l'intelletto de' pagani; e vi richiamo a mente, che non impugno la possibilità d'ogni filosofia, ma d'una filosofia *perfetta,* cioè purgata d'errori circa le verità principali: nè si nega da me le verità preziose della filosofia pagana, bensì la purezza e integrità. Gli antichi sistemi, e quelli del paganesimo rinnovato, ti dànno immagine di Babele: chi sostiene la dualità del Theos e dell'Ile, chi l'emanatismo, chi l'unità della sostanza e la moltiplicità de' fenomeni, chi due principj buono e malo, chi tutto essere idea, chi tutto materia, chi fa dell'uomo un Dio, chi un bruto od una pianta; insomma dirò con Cicerone, non esservi stranezza che filosofo non abbia insegnata. Ma se quel turbinìo sconforta, la filosofia cristiana ci riconsola, che, com' un uomo solo, insegna da secoli la stessa dottrina. Sta bene adunque, che i migliori della Grecia e di Roma prepararono la cristianità; non perchè scoprissero il vero in tutta la sua bellezza; ma perchè, allontanati dalla superstizione volgare, ebbero alti concetti di Dio, dell'uomo e della virtù. Di qui si spiega che dove alcun Padre esalta i filosofi pagani, altri li vitupera qual semenzaio d'ogni eresia, ed altri, se ora ne parla con lode, poi li riprende. Più, o Signori, taluno (come il Ritter) osservò che la filosofia pagana ebbe limiti e contrasti nelle religioni volgari; altri (come il Ventura) che ella guastò le notizie del vero e del bene, conservate nel senso comune dalle tradizioni divine. Ambedue l'opinioni son giuste: vediamo Socrate e Platone salire all'idea di un Dio unico, e quegli morire quasi nemico agli Dei d'Atene, ma vediamo altresì, niun filosofo rigettare apertamente il politeismo; molti di loro, contr' il senso comune, confondere la virtù col piacere, l'anima col corpo, la verità con la illusione,

tutti, chi più chi meno, Iddio col mondo. La ragione può condurre alla fede, ma poste alcune condizioni: prima, che la mente confronti le sue opinioni con la parola rivelata, non anche creduta, bensì conosciuta, perchè l'insegnamento divino, benchè non accettato, dà impulso alla ragione; seconda, che la ragione esamini le prove spassionatamente; terza, efficacia divina nell'animo, perchè guasta nell'uomo la cognizione, si corrompe l'affetto, e a tal uomo la verità ripugna, come a volontà retta l'errore ed il male; e l'animo che repugna dalla verità, di per sè non si corregge. Così l'addetto a false credenze acquista la condizione di perfetto filosofare. Si rechi un solo esempio d'uomini non cristiani che abbiano seguito una Filosofia non corrotta. Sarebbe mai Spinoza, uomo di grandissimo acume e di forte volere? Ma neppur egli nel fondo dell'anima potè credere sè stesso una modalità d'eterna sostanza. Se gli Ebrei, che han lume di scritture sante e vivono tra' Cristiani, non diedero che panteisti come Filone o Spinoza; che dirò io dellenazioni pagane? È fatto non dubitabile, che fuori della cristianità ormai non ha vita civile nè scienza.

Del resto a noi che non s'ha da fare co' Bonzi e co' Bramini, non giova entrare negli argomenti che li chiariscano dell'errore; accennerò solo che la parte vera di quelle religioni, s'assolve tutta e si chiude nel domma cristiano; e che l'altre parti son favolose od arbitrarie; alla qual'apologetica occorre addestrare i missionarj. Ma tra noi nessuno dubita di tal verità; lo stesso razionalista loda il cristianesimo come svolgimento della ragione umana; e ciò prova, per lo meno, che la nostra è alle Religioni diverse, com'il perfetto all'imperfetto. L'Isdraelita poi, se la passione non rechi ostacolo, ha facilità di scorgere il vero. Non vorrei dimostrare che l'antico Testamento è proemio dell'Evangelo e che là

si vede dal passato germinare il futuro; ma solo dimanderei, s'egli creda che il Salvatore purgherà la terra dall'idolatria, palesando alle genti 'l Dio d' Abramo e di Mosè. L'Isdraelita non lo nega. Or bene: volgiti a'quattro venti; da tutte le parti risona il nome del tuo Dio: dunque il promesso è venuto, e la vittoria degl' Isdraeliti si compie ogni giorno più sulla terra.

Il deista che nega la Rivelazione, va combattuto con armi diverse; vuol dimostrarsi la *necessità* della Rivelazione e la sua *realtà*. L'argomento di San Tommaso non ha perduto co' secoli la sua freschezza. Egli distingue ciò che di Dio sappiamo sopra la ragione, da ciò che con la ragione può essere investigato: e dice, che l'uomo è ordinato a Dio, com' a fine ch'eccede la comprensiva nostra; e poichè il fine deve conoscersi prima, affinchè intenzioni ed azioni vi s' indirizzino, bisognò ch' all'uomo fosse rivelato alcune verità che n'eccedono la mente. Fu necessario non meno, che Dio gli rivelasse verità non superiori all' intelletto: se no, queste verità circa Dio, il dovere, e l'immortalità, sarebbero note a pochi, dopo gran tempo, e con mescolanza di molti errori, mentrechè tutti, facilmente, senz' errori, con ferma certezza, han da sapere ciò che riguarda il fine, altrimenti non conseguibile. L'altezza di tali verità, le diverse condizioni ed età umane e le passioni, impedirebbero certo quell'universale, facile e schietta notizia. La necessità della Rivelazione inchiude la sua possibilità, non mancandone a Dio nè il potere nè il volere; non il volere, chè repugni volere un fine, non i mezzi; nè il potere, chè Dio, creatore del lume naturale e Parola interiore, può darci un lume sovrannaturale, ammaestrandoci con Parola esteriore. Alla realtà della Rivelazione le prove abbondano. Ciascuno può facilmente vedere ne' libri che ne trattano, tutte le genti serbar memoria d'una Rivelazione

primitiva; tutti i culti avere somiglianze mirabili di dommi e di riti; quanto più antiche, tanto più pure le credenze del genere umano, contro chi pensa che dalle superstizioni più grossolane s'andò alla idea più perfetta di Dio; il monoteismo, prima fede di tutti gli uomini; le lingue dar segni d'un ceppo comune; le più antiche, ed in queste i più antichi vocaboli, significare grandi verità metafisiche; ciò che di meglio v' ha nelle tradizioni e ne' culti de' popoli, sembrare sparse reliquie, il cui sistema si trova poi nella Bibbia; tradizioni, monumenti, idiomi, etnologia e geografia chiarire l' origine di tutti dall' Oriente; le storie più utili, ove meglio definite e storie davvero, ragguagliarsi a quelle del vecchio Testamento; la religione pura, santa, non mai irrazionale, non mai contaminata d'errori esservi stata sempre, dapprima in un popolo rozzo e piccolo fra grandi e culte nazioni idolatre, poi nella cristianità ch' a poco a poco si allarga per tutta la terra; infine, quest' unica religione discoprirsi vera da sè, perchè sola può mostrare il documento delle sue origini divine e delle sue perpetue tradizioni, da poi che c' è memoria d' uomo insin a noi. Taccio le profezie indubitabili, serbate a noi dagli Ebrei, la portentosa diffusione della fede di Cristo, la durata della Chiesa con tante cagioni di rovina, la civiltà che nacque dal Cristianesimo, la consonanza perfetta de' dommi, riti ed affetti cristiani con la mente e col cuore dell'uomo. Tutti questi argomenti son atti a convincere il deista, purchè la volontà non s'attraversi all' intelletto.

Ma tutt'altro sarebbe persuadere gli atei e gli scettici; e fra gli atei conto razionalisti e panteisti, che identificano con Dio la ragione e la essenza dell'uomo; talchè Dio non è più Dio. Ma si può egli vincere la prova con chi vi baratta idee e fatti da parervi un

altro mondo, nè sappiate da che cominciare? Oggi ateismo e scetticismo (ed è naturale) si son dati la mano, per giungere ad un sistema nuovo che taluni vogliono regalarci per solo conveniente alla ragione. Tattica loro si è rifarsi dal dubbio, negando ciò che ammettono tutti; le verità d'esperienza, ridurle a meri fenomeni; le deduzioni della ragione, dirle antinomie; i principj evidenti, confessarli, ma com' impotenti ad ogni applicazione, sì perchè ipotetici, sì perchè su'principj sta il pensiero assoluto, che ne trascende l'autorità e concilia i contraddittorj. La frana smossa dal Kant è fondamento di queste filosofie. Ma, detto ogni male della ragione, costoro (nuovi Alessandrini) frugando poi nell'anima, credono trovarvi una ragione più alta, universale, un intùito divino, un' idea eterna che si svolge infinita ne' fatti della natura e nell' intelligenze particolari, e cerca la piena consapevolezza di sè medesima, nè vi giunge mai. Essi distruggono per edificare di lor capo; negano per affermare poi, chetato il senso comune, quel che pare lor meglio; hanno un comodo scetticismo che trasformasi nel dommatismo più assoluto. Con questi uomini, a seguirli passo per passo, la disputa non finirebbe mai. Ciò che rende difficoltoso l'intenderci fra loro e noi, si è, che noi, a dimostrare la necessità della Rivelazione, moviamo dalla finità e fallibilità dell'intelletto, confermate dagli errori e da' peccati umani; costoro, errori e peccati assolvono tutti, quasi necessarie mutazioni d' infinito svolgimento che trascorre dal meno al più perfetto. È vero ch' essi danno in contraddizioni strane, perchè mentre scusano tutti e tutto, chiamano la dottrina nostra un errore vieto e degno di riso. Ma dunque, o buoni filosofi, dell' infallibilità umana non siam a parte noi? E inoltre, se impossibile l'errore ed il peccato nell'Assoluto di che siam parte, a che poi egli è

in travaglio perpetuo, non consapevole a pieno mai, infinito infinitamente difettoso? Ma lasciamo il discorrere alla spicciolata; tenterò che un dato minimo, consentito da tutti, ci mostri la necessità, la realtà, l'essenza della Rivelazione. Gli scettici odierni non rifiutano i principj supremi per sè, ma per la non applicabilità loro al conoscimento delle cose reali; anzi gli usano a provare che dal fenomeno non si dà passaggio a concludere la realtà oggettiva delle conoscenze, ed a cogliere in perpetue *contraddizioni* od *antinomie* la ragione e la scienza comuni. Ci menan buoni dunque tre supposti: principj della ragione, fenomeni, applicazione degli uni agli altri: tanto mi basti alla tesi. Proverò con questi tre supposti che un soggetto è necessario alla Filosofia, insegnato (benchè *razionale*) dalla Rivelazione.

O sien gli uomini entità reali e vive, come pensiamo noi, od ombratile apparenza, come lo scettico finge; e comunque si spieghi la storia di queste realtà o di quest'ombre, è certissimo a tutti, che l'educazione è dapprima esterna, e dopo interna. Il sogno del Rousseau che ci voleva disgregati per natura, non è seguìto da' nostri scettici meglio studiosi de' fatti; esagerano essi piuttosto l'umana socialità, tendendo ad accomunare ogni cosa. O sia legge ontologica della natura, o fenomenica del progresso infinito, certo è che l'individuo umano da sè non s'educa, non ha svolgimento d'intelletto e di cuore senza la civil società; non potrebbe acquistare discorso, non darsi alle faccende più comuni, non esercitare l'arti più rozze; a più forte ragione non acquisterebbe scienza ch'è grado maggiore di civiltà. La scienza, per essere, abbisogna dunque di *condizioni* materiali logiche e morali, apprestate dalla società umana, senza cui, come saremmo selvaggi, così non amatori nè ritrovatori di sapienza. Lasciando da parte

le condizioni materiali (che pur sono conoscenza di moltissime cose), le logiche non sono altro, com'attesta il fatto, che o notizie comuni a tutti o meditate da'savj; le morali sono affetti familiari, civili e religiosi. Da tali conoscenze ed affetti muove lo scettico stesso per filosofare a suo modo; chè la sua medesima volontà d'annientare la scienza e il vivere presente per levarsi a scienza e stato contrarj, inchiude la necessità di aver meditato sul sapere e sul sentire comuni: si conviene poi da loro che una più eccelsa sapienza vien preparata da una più involuta e bambina. Ora, qualunque sia la natura di dette conoscenze ed affezioni, oggettiva o soggettiva, illusoria o no, fatto sta, e niuno lo nega, che ci ha in esse una parte costante ed un'altra mutabile. Non disputo su'confini dell'una e dell'altra, chè sarebbe con gli Scettici un prunaio da non uscirne; noto il fatto, che non ammette dubbio. Per esempio, s'abbia di Dio, del mondo esterno e dell'anima il concetto che pare, e si giudichi variamente i confini dell'identità e diversità nell'opinioni umane in ciò; nessuno tuttavia impugnerà che Dio l'universo e l'anima umana son sempre stati nel pensiero dell'uomo; gli Scettici stessi li fann'oggetto di meditazione. Se la società umana porge alla civiltà ed alla scienza le condizioni intellettuali e morali, e se comprende le successive generazioni, segue che venga *principalmente* da essa la parte non mutabile, ove s'innestano tutte le mutazioni dell'opinare e del sentire. La scienza perciò getta radice nell'idee comuni ed immutabili e negli affetti derivati da loro, e tutto ciò viene ammannito dall'educazione esterna. Ecco il soggetto della Filosofia.

Andiamo avanti. L'educazione esterna può mai risalire di secolo in secolo all'infinito? Tal domanda negli Scettici d'oggi ha grande difficoltà. I Kanziani ove distruggono la scienza professata finora, e che vituperano

col nome di dommatismo, dicono, che la ragione non può affermare, nè che il mondo sia finito ne' tempi e negli spazi, nè che sia infinito: non finito, perchè la mente non può fermarsi ad un limite; non infinito, perchè la mente non può comprendere un'infinita serie di momenti successivi, nè un infinito aggregato di punti: concludono; dunque il mondo per noi è indefinito. Questo ragionamento muove dall'errore, che ogni conoscenza sia del tutto soggettiva, e che nulla si poss' affermare dell' entità in sè. Ma quel discorso ha due rispetti, l'un oggettivo e l'altro soggettivo; perchè, quando i Kanziani assicurano che la ragione non può conoscere se il mondo sia finito od infinito, vengono a porre in opposizione tra loro due términi; la cosa su cui cade il concetto, ed il modo del concepire. Ora, se nulla conosciamo degli oggetti, come opporli al soggetto? La legge ch' essi reputano soggettiva, ha la sua ragione nell'oggetto. Perchè non sa egli l'uomo fermarsi ad un punto o ad un momento, limite assoluto di principio o di fine? Perchè le cose contingenti non hanno limite *assoluto;* nè può esserci noto il cominciare ed il finire, se non in via di percezione, o di autorità. E perchè poi non si concepisce il mondo come infinito? Perchè, diceva Galileo nelle *postille al libro del Rocco,* « *quanti* finiti compongono un *quanto* finito. » Sommate i quanti finiti tra loro; e'fanno sempre numero terminato. Ma le parti del tempo e dello spazio son *quanti infiniti* o *finiti?* Se quanto infinito è un secolo, si compone d'un'infinità di momenti; ma una infinità di momenti non comporta addizione pur d'un momento, dunque un secolo sarebbe tutto il tempo, preso com' infinito; assurdo inconcepibile. Dunque il tempo, composto di quanti finiti, è finito: e lo stesso concludasi dello spazio. Altra è la domanda: se il mondo abbia limiti; ed altra; se la mente concepisca limiti *certi;* alla prima tutti rispondono di sì, alla seconda

tutti rispondono di no. Nella tesi de' Kanziani ci ha tal distinzione, come notai; però il ragionamento loro si riduce ad un sofismo, o *sbaglio della quistione.* Tuttavia non definisco qui se gli oggetti conosciuti sien fenomeni o cose; basta che distinguano i Kanziani soggetto da oggetto, e che questo non sia infinito nè indefinito, ma finito. Sostengo per tanto che la successione o di fenomeni o di cose, dovendo avere un principio, bench' *io* non sappia conoscere l' *istante preciso,* onde comincia la serie, l' educazione esterna non può andare di secolo in secolo all' infinito. Del resto, i Razionalisti ne levano d' impaccio; perchè dove rimettono su co' loro disegni 'l sistema della natura, dicono che l' infinita sostanza da forme molto imperfette si sgomitola in forme sempre più perfette; sicchè l' uomo sbocciò per *eterogenesi* da cose inferiori: dunque il succedersi delle generazioni non è infinito, nè infinita la tradizione degli educatori umani. Ma se l'individuo impara dal consorzio, se l'uomo senza questa disciplina non può nè vivere, nè avere civiltà e sapienza, il primo uomo, o, se volete, i primi uomini, onde mai ricevevano il sapere? onde le arti? e le condizioni materiali, intellettuali e morali dell' essere proprio e del vivere civile? Non dagli altri uomini, che non erano; non da enti men perfetti che secondo i Panteisti han preceduto l' uomo ed erano bruti. Crederemo forse che l' uomo uscisse fuor d' una bestia con sapienza innata, come Minerva dal capo di Giove? Le opinioni stesse di coloro ci danno la risposta; dal meno perfetto si svolge il più perfetto; noi siamo di certo qualcosa più de' nostri padri: ma se noi siamo da più, e pure ci bisogna educazione, quanto mai non doveva bisognare per essi? Dunque i padri nostri furono educati, non da eguali, non da inferiori, ma da un che superiore; e ciò si chiama Rivelazione. Questa pertanto dava con la prima educazione le notizie costanti, che poi la società

umana va travasando e che fanno il soggetto della Filosofia. Buono e verace è l'educatore degli uomini nel bene e nel vero, e però s'ei dice: Son Dio; egli merita fede, perchè la sua parola rende testimonio a sè stessa.

L'argomento recato disopra, mostrando la necessità della Rivelazione, ne mostrò anche la realtà; perchè movemmo dal fatto reale di una educazione umana, che inchiude un'educazione divina. Quindi è provata la sua possibilità; possibile ell' era, s'ella pur è. Ma inoltre può dedursene la proprietà essenziale per distinguerla da tutte l'alterazioni. Stabilito il fatto della Rivelazione, cessano i sofismi di chi crede l'uomo infallibile ed impeccabile, e la mutazione de' culti e de'sistemi un progresso interminabile. Questo singolare trovato non giova più se la disputa si rimeni al fatto: la Rivelazione *c'è;* dunque vediamo *dov'è;* ecco la questione. La natura del fatto ne sia criterio a quel che cerchiamo. L'educazione divina fu prima pedagogia del genere umano, com'appunto scriveva Clemente Alessandrino (*Pædag.* lib. 1, cap. 8): « *Pædagogia autem est divina religio:* » e nelle cognizioni (e però nelle credenze) la parte immutabile deriva di secolo in secolo dalla tradizione, non dal pensiero e dalla volontà particolare: il criterio dunque a discernere la Rivelazione non è altro che questo: l'immutabilità. Non rimane da far altro che guardarci attorno spassionatamente, osservando (come s'osserva un'ecclissi di sole o di luna) ov'apparisca l'immutabilità; e com'a mirare l'ecclissi diciamo: ecco l'ecclissi; così a considerare questa immutabilità diciamo: ecco la Rivelazione, ecco l'educazione divina nel genere umano. Ella discende per tradizione orale e monumentale: e questa è in inscritture, e ne'segni chiari e perenni che si dicono monumenti. La perfetta tradizione unisce i due modi; l'orale interpetra, i segni assicurano la stabilità delle dottrine. I monumenti non bastano; nè, se

l'orale manchi del tutto, s'intendono più. Come la parola senza il pensiero è nulla, così nulla, veramente nulla, son caratteri e monumenti senza parola. La tradizione vuole un *pensiero continuo* da'padri ne'figli; un *modo costante di significarlo per via di parola,* mezzo onde il pensiero scorre d'uno in altro; poi *stabili monumenti,* che rappresentino a'nipoti la credenza ed il pensiero de'loro maggiori. Rotti i legami fra parola scritta, monumento, e lingua parlata, la prima ed il secondo diventano muti. Ogni documento che non s'attiene a un che di noto e di vivo, è pietra, bronzo, figura, mucchio di carte, documento non mai. Intendiamo noi gli scrittori latini e greci? Sì; perchè il senso di quelle lingue va di maestro in maestro, e la tradizione s'annoda co'tempi, ne'quali l'uso era vivo. Ma l'etrusco non s'intende, perchè la tradizione finì, e cogliamo il senso di qualche parola per analogia o per altra relazione con lingua nota. Se noi avessimo dunque tradizione orale, libri antichissimi ed accertati, monumenti d'ogni specie, che dessero testimonio di dommi non mai mutati, dovremo affermare: la Rivelazione eccola qui.

Ora, v'è un libro, *unico* a dare la cronologia ben definita da'principj del mondo; *antichissimo* per consenso di tutti; che più d'ogni altro si *stende* nelle memorie de'tempi, perchè l'età favolosa de'pagani prolungasi più là, non la storica; un libro non *contradetto* mai validamente da nessun altro documento *accertato.* Dalle sue prime parole: *Dio creò il cielo e la terra;* da'primi racconti della creazione, quel libro contiene tutto ciò chè noi dopo secoli anch'oggi pensiamo di Dio, dell'universo, della nostra natura, senza levarvi od aggiungervi nulla. Che diremo noi? Vedo immutabilità di dottrine; ecco il documento della Rivelazione. Ma diceva Sant'Agostino: non crederei a'Vangeli, se non proposti dalla Chiesa: or che voleva significare? Una verità

molto semplice: senz'autorevole tradizione *orale,* non si può aver fede nella *scrittura.* Esclama il Franchi: è un circolo vizioso; voi provate le Scritture per via della Chiesa, la Chiesa per via delle Scritture. No, distinguete la Chiesa da'suoi avversarj: ella non prova sè a sè medesima con le Scritture, perchè sapendo l'origine propria, sa origine e senso de'codici sacri; li mostra bensì come documento a'suoi nemici. Distinguete inoltre l'intendimento pieno de'libri santi, dall'intendimento di un qualche testo chiarissimo per sè: il primo appartiene alla Chiesa, il secondo può appartenere a tutti, e la Chiesa lo contrappone a chi la combatte. Per tornare al proposito, la Bibbia non va scompagnata dalla tradizione orale, che ci dimostra pure l'immutabilità. Di fatto, nella nostra società religiosa crede ciascuno quel che credono tutti; la nostra generazione impara da quella che scende nel sepolcro; e questa ripete ciò che le avevano narrato i padri, ripetitori anch'essi del racconto degli avi. Qui l'opinione non ha luogo; tutto è trasmesso, tutto è ricevuto. I fedeli apprendono ciò che insegna il prete, questo ha la parola dal vescovo, parla il vescovo la parola del Pontefice sommo; che, dopo tanti Pontefici, insegna sempre qual successore di Pietro, che insegnò come Vicario di Cristo, che insegnò come Figliuolo di Dio, perfezionò (non distrusse) la legge, confermò il racconto di Mosè e de'Profeti dal principio alla fine de'secoli. Qui non cadono sofismi; abbiamo una società che rifiuta ogni mutazione sostanziale con qualsiasi scusa. V'ha chi dice: la Chiesa mutò. Ma ogni altra Chiesa si ricorda di mutamenti; noi nella nostra tradizione non n'abbiamo memoria: e lo sanno gli oppositori, che poi accusano la Chiesa d'inflessibile tenacità. I monumenti dell'èra cristiana confermano le Scritture ed il vocale insegnamento con la forma de'tempj, con l'immagini, co'simboli, con le tombe, con l'epigrafi: i monumenti

antichissimi di tutte le genti confermano le tradizioni e storie ebraiche, il primo peccato, l'età dell'innocenza, l'arca e il diluvio, il peregrinare de' popoli dall'oriente, la speranza d'un Salvatore. Chi osservi questa perpetuità, se passione non gli lega il cuore, esclama: ecco una sapienza che non è dall' uomo, perchè non muta.

E ponete mente, o signori: l'immutabilità è motivo ragionevole al dotto e all'indôtto, al fanciullo e all'adulto; chè la ragione naturale stessa dà fede a tradizione chiara, antichissima, estesa, non mai interrotta. Chi è istruito a sufficienza nella fede, non sa egli che il parroco rende conto al vescovo del suo insegnamento, il Vescovo a tutto l'Episcopato e al successore di Pietro? Nelle sètte cristiane, a' volgari l'autorità de' ministri è motivo *probabile*, all'uomo culto no, perchè l'uomo culto non crede ad altri che a sè, nè s'accorge che s'egli crede a sè, non crede nella parola eterna di Dio; però la sua è opinione, non fede. Ove si conserva la gerarchia, come tra' Greci, il popolo ha un motivo ragionevole di prestar fede a' sacerdoti perchè l'arbitrio individuale non apparisce, ma l'uomo culto, se vi pensi, non trova l'immutabilità, perchè quella gloriosa parte della famiglia, unita (per esempio) nel Concilio di Firenze, poi si separò.

Così è dimostrato agli Scettici ed a' Panteisti, movendo da' loro supposti, che alla Filosofia occorre un soggetto noto; che questo glie lo dà la Rivelazione; e ch' ella si riconosce dall' immutabilità: dunque se la Filosofia se ne divide, si divide da quel soggetto puro e non guasto, dov' ella dee meditare, medita su d'un soggetto erroneo più o meno, e ne trae speculazioni false. E ormai, sciogliendomi dalla lor compagnia, e traendo largo il respiro, com' uomo che da via buia e sotterranea esce all'aria aperta e serena, mi leverò sopra i fatti e ne prenderò le più alte ragioni dalla natura della Filosofia

e dall'ordine degli enti, nè lo scetticismo mi dà più impedimento; chè ritrovato Dio creatore, prima cagione e prima ragione, la possibilità della scienza e l'ordine degli enti ci riappariscono in luce meridiana.

La Filosofia come scienza porge direttamente quel medesimo argomento che s'è trovato indirettamente per l'esame del pensiero contro lo scettico. Ogni scienza suppone il proprio soggetto, ma non lo crea; perchè ogni scienza è d'una data materia. Vi sarebbe mai la Fisica, se l'uomo non avess'esperienza de' corpi? Che pensereste voi del Fisico, se e' dicesse: io non so nulla de'corpi, o li vo' pensare a modo mio? La Filosofia dimostra il proprio soggetto, all'incontro delle altre scienze, che lo suppongono già dimostrato, ma tuttavia nemmen ella può produrre il soggetto da dimostrare. Or questo soggetto la scienza nostra onde lo piglia? Forse dall'intelligenza ineducata? No, ci risponde la ragione e l'esperienza: la ragione, perchè consci a noi stessi, che come siamo bisognosi di maestri a camminare, così a ben pensare: l'esperienza, perchè ogni generazione alleva l'altra nel conoscere, nell'amare e nel fare. Ma la società umana e la famiglia s'educarono da sè fin da principio? È circolo vizioso; se ogni consorzio si compone d'uomini, e l'uomo ha necessità d'esteriore istituzione, segue ch'il Verbo divino educò prima gli uomini, affinchè gli uni divenissero educatori degli altri. La Filosofia dunque, ricevendo il soggetto dalla Rivelazione, non può foggiarlo ad arbitrio od annientarlo anzichè riceverlo e meditarvi su. Indi la miseria dello Scettico e del Panteista, i quali, filosofando, distruggono la materia della Filosofia, e il proprio pensiero: la materia della Filosofia, perchè o negano o confondono insieme Dio, il mondo e l'uomo; il proprio pensiero perchè negando e confondendo gli oggetti, o negano implicitamente la veracità della ragione naturale che gli afferma

e distingue, o la negano espressamente col dubbio universale.

Quant'all'ordine degli enti, scendono le prove dalla natura dell'uomo, dell'universo e di Dio.

È d'esperienza che la percezione esterna ed interna delle cose ci dà la loro idea. Affinchè l'educazione e la parola sieno efficaci, debbon operare, non sopr'un'anima senz'idee, ma su d'uno spirito conoscitore, che riceva il magistero e intenda la parola con un significato interiore già posseduto benchè confusamente. Il metodo naturale passa dal noto all'ignoto; e un che noto ci ha da essere già in chi, ammaestrato, va per quello a nuove notizie. Se poi consideriamo quelle conoscenze a cui si richiede, oltre la percezione e i primi gradi dell'attenzione e della riflessione, una riflessione più alta e lunga serie di atti mentali resolutivi e compositivi, allora senz'una guida esteriore e senz'*impulsi particolari* l'uomo non vi giunge mai *distintamente*. Chi vorreb b'egli affermare che senz'educazione, o di famiglia, o di civile consorzio, o di chiesa, o di scuola, potessimo arrivare da noi al conoscimento *limpido, esatto, intero*, sì della nostra natura composta d'anima e di corpo, semplice immortale l'una, composto e mortale l'altro, formanti ambedue un individuo; sì de' corpi vuoti di senso e d'intelletto, e degli animali, dotati di senso, ma ciechi alla verità; sì della contingenza di tutte le cose, che (come tali) hann'un principio eterno e necessario? I sordomuti non istruiti vedono barlumi di tutto ciò; ma barlumi, niente più; perchè ci vuol mente disciplinata, e la disciplina si dà e si prende con la parola, o con altri segni che ne fanno le veci; nè la parola *produce tali conoscenze*, bensì la ragione; ma ella v'è guidata e il fatto lo dice. In questo difetto dell'individuo, che, separato dalla sua specie, non può provvedere al suo corpo ed al suo spirito, sta la ragione

della sua socialità; ond'è, che la compagnia degli uomini compie l'essere di ciascheduno. N'è conferma il senso comune; i contadini stessi chiamano *mal educato* o *ineducato* chi sia ignorante, e poco regolato nei costumi e ne' modi; quasi la dottrina, la politezza e la bontà debbano riferirsi a buona istituzione. Da che mai s'originò la parola? I filosofi cristiani han qualche varietà d'opinioni su ciò. Chi afferma che l'uomo può inventare il linguaggio, chi lo nega; ma chi l'afferma, distingue dalla capacità naturale il fatto, confessando che Dio insegnò la parola per insegnare le verità necessarie. Chi vuole poi che senza vocaboli od altri segni non avremmo idee, almeno l'astratte; chi, non la distinta conoscenza degli enti; chi ammette prima della parola idee e conoscenze; ma tutti dicono, che, privo di linguaggio, l'uomo non giungerebbe a maturità di senno, ed a civiltà. Basta per concludere, che la parola o fu insegnata da Dio, o e' n'ispirò l'invenzione; perchè repugni ch'egli abbandonasse la creatura sua in istato di barbarie, da cui non si passa mai a vita civile od a scienza. Non si passa; perchè l'uomo, stretto da' bisogni di vita ferina, ignaro d'ogni cosa non sensibile, non può voltare il pensiero a' bisogni dello spirito nè levarsi sopra la terra. La parola de'filosofi venne perciò da Dio: hann'essi in uggia la Rivelazione? rinunzino alla parola. Nè si confonda queste dottrine col sistema de' Tradizionali; che negano un criterio naturale di verità, e dànno per solo criterio la Fede. Altro è Fede, altro è Rivelazione; questa è mezzo a quella: e la parola rivelata, o si creda tale o no, fa sempre d'aiuto alla mente. Più, altro è il criterio interiore, altro un aiuto esteriore; questo è mezzo a quello; come il giovinetto impara la geometria dal maestro, ma la impara, rifacendo i giudizj entro di sè.

Il bisogno d'eccitamenti esterni per giungere a

scienza perfetta, viene spiegato altresì dalle leggi mondiali, a cui, parte del mondo, partecipa l'uomo. Ogni cosa finita vuole impulsi ad operare; giacchè tutto è mutabile, e la mutabilità degli atti non si darebbe, se la lor *piena* ragione fosse nella cosa operante; che in tal caso avrebbe per essenza, e però immutabilmente, ogni atto suo. Più, se la mutabilità mostra che l'atto si distingue dalla potenza, questa non ha in sè da sè sola il *produrre* l'operazione *prima;* se no, mentr'è in potenza ad operare, opererebbe sopra di sè; ch'è assurdo. La necessità che gli enti sien determinati da reciproche attinenze, fa l'unione dell'universo: conveniva che i loro movimenti ed atti non procedessero indipendenti, e quasi paralleli, ma s'intrecciasse danza perenne. Nè si può procedere all'infinito con questa serie di motori e d'impulsi; v'è un motore primo, un atto eterno, che pone in atto l'universo: quel motore non mosso, quell'atto non misto di potenza, è *Dio.* La legge universale degl'impulsi estendesi pure all'uomo, benchè in modo diverso. Siamo noi pure eccitati all'atto dei sensi, dell'intelletto e della volontà da estrinseche relazioni; ma ricevuto l'impulso e spiegato l'intendimento, determiniamo noi stessi ad altre azioni, e diventiamo signori. Come le cose tutte han forze interiori e congiunzione fra loro e con Dio, primo atto e ultimo fine; così l'uomo ha un interiore principio d'attività, e si congiunge all'universo, agli enti della sua specie e a Dio. La Rivelazione dunque (rispetto alle verità razionali) è manifestazione particolare ed esterna d'un fatto divino universale ed interno; l'accordo della scienza con la Rivelazione è un caso particolare dell'accordo mondiale; è dal canto nostro l'effettuazione d'una legge che governa le stille di rugiada e l'esercito degli astri e de'cherubini. Come cessando l'obbedienza de'corpi al primo impulso, il mondo si

sfascerebbe; cessando i filosofi di consentire a Dio, la scienza si disperde in opinioni e s'annienta.

Considerando la natura divina in attinenza coll'uomo, si conclude lo stesso. Chi è, o signori, il primo maestro dell'uomo? Il padre. D'infante i genitori lo rendono fante, gl'insegnano la scienza della vita, lo fanno religioso e civile. Che è mai il padre? Forse l'albero che porta il frutto, il bruto che genera il bruto? Il Padre è fornito di intelligenza, produce un'immagine di sè, la educa nel vero e nel bene. Chi meriterà dunque il nome assoluto di padre? Chi genera di sè la sostanza del corpo, o chi crea corpo ed anima, e nell'anima infonde lume di verità e di virtù? Certo il secondo; e questi è Dio. Dio, primo padre degli uomini, n'è primo e vero maestro; perch'è conforme ad Esso, verità e carità, educare i figliuoli. Il magistero di Dio si tramanda di padre in figlio nei tetti domestici; però i genitori hanno un che di divino, e tutti i popoli l'hanno sentito; e meno lo sentono, quanto meno è sentita la paternità di Dio. Nè sono paragoni senza proprietà: se di Dio e delle creature non si può parlare in senso univoco, neppure in senso *equivoco,* bensì analogico, cioè nè in tutto simile nè in tutto diverso; chè nella causa esiste, a suo modo, la perfezione degli effetti. Noi possiamo dunque con verità chiamare Dio padre e maestro: e divina educazione la sua parola: com'è scritto nel Vangelo di San Matteo: « Non vogliate esser chiamati maestri; un solo è il vostro maestro, e voi tutti siete fratelli. Nè padre vogliate chiamarvi alcuno sulla terra; un solo è il padre vostro ch'è nei cieli.» Cap. (XXIII, v. 8, 9.) Vedete bellezza! un solo padre, un solo maestro; noi tutti fratelli in una famiglia, tutti discepoli ad una scuola. A Dio voglion recarsi l'origini prime d'ogni cosa, de' corpi e de'moti loro, dell' individuo umano e del consorzio, dell'essere

e del conoscere, del pensiero e della parola, della scienza e della verità.

Nè mi venite a dire, o Razionalisti, ch'è schiavitù. Le pompose parole nascondono il sofisma; chi disse mai tiranna la verità? Io non conosco altra tirannide che d'una signoria contro i diritti e la natura dell'uomo; nè altra servitù di mente che ad *irragionevole* autorità sottostare.

Ma è tempo di por fine; e il fine sia di considerare, che la Filosofia si può chiamare in certo senso la scienza santa; nome della Teologia in modo assoluto, e in modo relativo della Filosofia, che viene aiutata dal Verbo a meditare il primo principio e l'ultimo fine. Mortale frigidità rende inamabili que'sistemi che son tutti di terra e di senso. Noi che viviamo nel tempo, non possiamo non pensare al tempo, anzi è dovere; ma se l'animo non leva l'ali sopra le cose di quaggiù, se non si dilata il cuore in altri pensieri, in altre speranze, la scienza, l'arte e la civiltà diventano fango, perchè muore lo spirito e resta la carne: scienza di soli numeri, e di corpi, a servizio di mercanti; arte di fracasso e di sensualità a trastullo d'accidiosi e d'adulteri; civiltà di cambiali da vender l'anima a buon mercato. Non imitate, o giovani, sì tristi esempj: cominciate altri abiti con una filosofia santa. Vantano certuni le meraviglie d'una civiltà senza Dio; noi mostreremo le nostre città, le città de'nostri Comuni, che con tanta fede in Dio ebbero pure in sè tanta civiltà da riversarla nell'Occidente e nell'Oriente. Tengansi costoro i lor nuovi portenti, a noi basta l'antica bonarietà; nè cerchiamo plausi stolti, nè di sdegni ci prendiamo un pensiero; contempliamo la verità con umile ragione, ma non paurosa; ed una povera croce sulla fossa ci par tesoro maggiore di tutta la gloria dell'universo.

DIALOGO SESTO

I MISTERI

AL MIO GIOVANNI LOTTI

Diletto amico, intitolo a te questo Dialoghetto per molte cagioni; e prima, per l' amore grande che io t' ho, e pel grandissimo pregio in che tengo le tue virtù. Sì, lasciamelo dire (chè parlo ad esempio mio e degli altri), in mezzo a tanta viltà d' animi e di costumi, a tanta sposssatezza d' affetti, e a sì gelosa cura de' comodi proprj, mi recò sempre meraviglia quel tuo pensare più agli altri che a te, l' ingegnosa carità per tutti gl' infelici, la religione altamente sentita ed a viso aperto praticata, la pietà verso la patria, la tenerezza fraterna verso gli amici, la prontezza e costanza de' propositi generosi. Poi, se tengo questo Dialogo sulla fossa della mia bambina ch' era luce de' miei occhi, a chi vorresti lo dedicassi se non a te che, quando Iddio me la prese, e me la sentii strappare dal cuore, ci consolavi di sì amorosa ospitalità? Pensa se mi piacerebbe offrirti qualcosa di meglio; ma il meglio che tu cerchi e vuoi è l' affetto, nè saprei portartelo maggiore.

Lucca, 1857.

IL TUO AUGUSTO.

SOMMARIO

Interlocutori e luoghi del Dialogo e sua occasione. — La Rivelazione spiega i più profondi misteri dell' uomo. — Risurrezione. — Quali verità razionali bisogna negare, negandola. — Negato il mistero soprarrazionale, i misteri della natura diventano irrazionali. — Colpa

e morte. — Unità del genere umano; e quali unità dipendano da essa. — Dolore, espiazione. — Come si considera il patire dallo scetticismo e dalla fede. — Che si deduce da' dolori? — Come si considera la vanità delle cose dallo scetticismo e dalla fede. — La gloria. — Perchè negato un domma, si neghi altresì una qualche verità di ragione. — Razionalisti. — L'eresie distinte in due classi. — Si suddistingue la prima classe. — Si mostra l'alterazione loro del concetto di causa prima e di Dio; e quali errori vengano da negare la Trinità. — Eresie della seconda classe; e quali errori vengano dall'eresie sul Redentore, sui Sacramenti, sulla Grazia e sulla Chiesa. — Viceversa, gli errori sostanziali della Filosofia partoriscono eresie, e si prova. — Tutta la Filosofia si riferisce a Dio com'a oggetto intelligibile, e ogni sua parte conduce al soprintelligibile. — Si esamina come Dio è oggetto razionale d'ogni scienza filosofica. — Misteri dell'essenza divina, del ritorno a Dio quant'all'universo e quant'all'uomo, della vita intima di Dio, della verità divina nel modo di manifestarsi e nell'essenza, del sublime, della giustizia perfetta. — L'esame dell'analogia tra' misteri e le cose naturali, fa meglio esaminare anco queste; esempj di ciò. — Arte cristiana. — Esemplari di bellezza e di bontà morale nel Cristianesimo. — Conclusione.

. . . . Ahi tu passasti, eterno
Sospiro mio.
LEOPARDI, *Le Ricordanze.*

In una mattina molto serena del febbraio, io passeggiava pel piano lucchese con un amico venuto di lontano a visitarmi, e si fece capo al cimitero della città. Ecco, dissi all'amico, qui dorme ora la mia bambina, che m'ha lasciato solo. Ed a lui, che voleva trarmi altrove, soggiunsi: Bisogna moderare, non fuggire i grandi dolori, che ci educano all'amore ed innalzano a cose celesti: entriamo. Il cancello era aperto, perchè dentro al Camposanto i becchini preparavano la stanza a' nuovi abitatori. La vista di quel cumolo di terra ove giace la mia creatura, che noi solevamo comporre con tanta diligenza nel suo lettino, mi serrò il cuore e mi fece scolorare in viso; ma, raccolte le forze dell'animo, dissi: leggi quell'epigrafe. « QESTO RICORDO DEL LUOGO — OVE DORME IL SANTO CORPICCIUOLO — DI MARIANNINA C.... —

POSERO I GENITORI — CHE L'AVEVANO UNICA — E NON LA VEDONO PIÙ — SIA FATTA LA VOLONTÀ DI DIO. »
All'udire di nuovo queste parole, non potei tenere le lacrime, e sfogatomi alquanto, dissi all'amico: Oh tu sapessi che solitudine mi s'è fatta la casa! Mentre studiavo la sera nella quiete del mio scrittoio, mi sentiva dormire la mia bambinella nella camera accanto; mi consolava udirne il respiro la notte; ella chiamava babbo appena svegliata; al mio tornare di fuori, m'aspettava in capo di scala con la mamma, e battendo le manine mi faceva evviva; correva sempre a mostrarmi ogni suo trastullo; a desinare, il guardarmela era il mio condimento più saporito; il vederla, e l'udirne le parole infantili mi rinfrancava da ogni mia fatica e da tutti i dolori, m'innamorava del bene, mi ricordava un mondo migliore. Ell'era nata pel cielo; tanto avea di paradiso le fattezze e ogni atto ed ogni moto. Quando mirava la luna e le stelle, metteva voci di gioia, e me le additava, e chiamavale, come cose viventi, offrendo loro quel ch'avesse in mano, anche le vesti. Se passava innanzi all'immagine della Madonna, le faceva un inchino o gettavale un bacio. Ahi memorie piene di dolcezza e d'affanno! — L'amico mi lasciò dire queste ad altre parole; poi stringendomi la mano, esclamò: *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus.*—Ed io: Ecco spiegato il mistero d'una vita sì breve; e sia benedetto Dio, che mi dà tanto dolore, perchè la mia bambina è pura e beata in eterno.

Amico. La parola di Dio, non solo con le verità rivelate di cui è capace la ragione, ma con quelle ancora che le si nascondono, spiega i più profondi arcani dell'uomo e porge il significato della vita e della morte.

Scrittore. Sì, parlami di Dio, che affanna e che consola. So per prova che senz'i conforti della Fede sarei uscito di me. Sediamo su questi tumuli erbosi: non è

triste per noi riposarci sulle sepolture, che sono un dormentorio.

Amico. Sì, come in questi mesi di verno la natura par morta, ma custodisce in grembo i semi che germoglieranno a primavera, così questo campo conserva i germi di sembianze immortali, e fra le ceneri s'asconde la favilla di vita.

Scrittore. E, spero in Dio, rivedrò la mia creatura. Quando la mirai giacere fra'lumi, tutta vestita in gala e sorridente che pareva un angiolo, vollí provare un'ultima volta la consolazione di prenderla in collo. Che spasimo, a sentirmi cadere quel capo diletto sulla spalla, come cosa morta! ma la voce di Dio mi disse in cuore: Ella si desterà.

Amico. La risurrezione è un mistero; ma se tu non l'ammetti, la riverenza pe'sepolcri è stolta vanità. A che serbare con tanta gelosia reliquie di cadaveri che si perdono nella materia per sempre, come foglie d'autunno? Eppure, il rispetto per le tombe è di tutti i tempi e di tutti i luoghi, e tanto necessario alla natura dell'uomo, che un popolo senza tal religione diverrebbe ferino. Però, o dobbiamo credere nella risurrezione, o chiamare stolta la natura. E v'ha di più; l'uomo, anima e corpo, è una sola persona, e com'appartengono ad essa l'azioni umane, così a lei, e non ad una sua parte, debbono toccare i destini eterni. Chi dunque non avesse per vera la risurrezione de'corpi, dovrebbe o negare l'individualità umana, od ammettere l'assurdo che, mentre l'uomo per la sua unità corre ad unico fine, a questo poi giungesse non intero, ma dimezzato. Più, l'anima umana non ottiene il suo compimento, se non congiunta al corpo; perchè la natura di lei ha essenziale virtù di congiungersi a questo in unità di vita. Però, o dire che l'anima si riunisce al corpo nell'eternità, o

preferire l'assurdo che l'anima rimane imperfetta per sempre.

Scrittore. Non v'ha dubbio. La scelta è tra misteri non assurdi (perchè Dio onnipotente, se creò i vivi, può risuscitare i morti) e misteri assurdissimi che contrariano la natura e non hanno ragione che valga. Potrà opporsi; non va egli del pari contro l'ordine naturale, che l'unità dell'uomo si rompa per qualche tempo, e all'ultimo fine corra intanto l'anima sola, mentre la terra ed il mare si seminano d'ossa umane, e la vita è un affrettarsi alla morte? E il timore di questa, perchè mai ci attossica i pochi giorni che viviamo? e perchè c'inamarisce gli affetti più cari? Ed io lo so, chè il breve possesso della mia bambina fu tutto quanto un timore di perderla, e l'ho perduta!

Amico. La Fede porge a tali domande una risposta molto arcana da un lato, ma che appaga da un altro la ragione, e spiega l'enimma terribile della morte. Ella dice: L'uomo primo era immortale; peccò, e morì; i suoi figliuoli hann'ereditato il peccato, e con esso la morte. Par duro a credere l'eredità del peccato, è cosa piena di tenebre; perchè sentiamo la nostra libertà, e nessuno ha potuto entrare negl'intimi nascondigli della generazione: ma intanto noi avvertiamo dentro noi stessi un continuo tenzonare fra gli appetiti del senso e la legge dello spirito. Quindi abbiamo da una parte la dottrina: dall'uomo generandosi l'uomo, il difetto dell'uomo primo si partecipò a tutta la natura umana; — e dalla parte contraria abbiamo: che l'uomo c'è a caso; ovvero ch'egli fu creato sin da principio con intima disarmonia di tendenze e di leggi; ovvero che il male a cui tendiamo non è male, e fra questo ed il bene è massima indifferenza. La proposizione cattolica, benchè abbia recondita la ragione propria, non è irrazionale, recandosene il perchè all'attinenze degli effetti con

la causa prima generatrice: le altre proposizioni opposte ad essa sono affatto irrazionali e contradittorie. La morte poi è congrua pena della colpa: il male morale va contro l'ordine degli enti ed è privazione di bene, però le sue conseguenze naturali sono il disordine e la privazione di vita.

Scrittore. Poi, la specie umana tenuta in solido del primo peccato, ci fa chiara la reale unità della famiglia nostra.

Amico. Ottimamente; anzi, molti misteri naturali qui s'affollano alla mente, spiegati dall'arcane verità della Fede. Di fatto, a noi non è dato conoscere altre relazioni fra gli uomini che quelle pe'sensi esterni; non percepiamo qual reale attinenza passi fra' lontani, quale altra tra l'anime de' morti e noi, qual'altra pure si conservi dopo la generazione e la nascita tra' figliuoli ed i genitori. Nondimeno, il senso comune del genere umano ci considera tutti com'una famiglia: la corrispondenza d'affetti si perpetua nel tempo e nello spazio, anche quando non ci vediamo; e l'anima nostra parla in segreto co' cari estinti; e tutti d'una famiglia partecipiamo alla lode od al biasimo d'un solo; e sempre fu sacra la volontà de' padri morenti, e inviolata la religione del testamento, e si trasmette la proprietà delle cose ne'più tardi nepoti, quasi continuando in loro la persona degli antenati. Tendenze ed istituzioni che dimostrano, se non erro, che gli affetti, generati dall'intima essenza dello spirito, vanno più là del conoscimento chiaro. Ma quegli uomini che si fermano alle cose apparenti, e nulla stimano vero che non sia percepito e compreso, hanno l'unità della famiglia per un'astrazione, la società degli spiriti per giuoco di fantasia, per arbitrarie l'istituzioni della eredità e de' testamenti; opinioni che straziano il cuore, bisognoso di comunicare con l'anime immortali fuor di questi limiti del senso, per cui si vive in un

punto del tempo e dello spazio. Ma la Fede ci mena in un mondo immenso di consolatrice realtà quand'insegna, che se da tutti fu partecipato il fallo del primo padre, sono partecipati ancora i meriti del nuovo Adamo e quelli de' Santi; che le preghiere de' celesti chiamano grazia sopra di noi, e noi con le preghiere paghiamo il debito de' nostri morti; che la benedizione di Dio scende da' padri ne' figliuoli, e la benedizione de' padri, quasi di sacerdoti, è graziosa di bene all'anima de' loro nati; che la Chiesa compone di tanti membri una reale unità, un corpo vivente nella unità dello spirito, in una vita continua e sterminata. Tutte queste verità belle e serene suppongono un consorzio infinito tra gli spiriti, nascosto bensì all' intelletto; ma chi lo nega, reputi follìa tanti affetti naturali dell' anima nostra, tanti universali istituti (senza cui non reggerebbe il civile consorzio), tante speranze e tante consolazioni. Chi potrebbe dubitare nella scelta? Oh, non ti pare?

Scrittore. Sì pare; non v' ha cosa più certa.

Amico. Indi si chiariscono i cupi misteri del dolore, che tocca in abbondanza così a' cattivi com' a' buoni. La mente umana può conoscere in qualche modo le ragioni dell' espiazione, tanto data per noi, quant' offerta per gli altri, e la temperanza e fortezza che ci vengono dal patire, e il bene finale a cui son ordinati tanti patimenti; ma queste verità pel semplice lume dell'intelletto si manifestano così sbiadite e poco determinate nell' oggetto loro (quantunque razionalmente innegabili), che l' uomo, sopraffatto alla vista di tante miserie proprie ed altrui, si sbigottisce, non sa più intendere l' attinenza fra le lacrime dell' uomo e la misericordia di Dio, e maledice il dolore. La Fede, divinizzando nell' Uomodio il dolore, ce l' appresenta com' espiazione e redenzione, il cui valore si comunica realmente a chiunque voglia entrare nel regno di Dio; e gli uomini co' loro affanni

partecipano all' opera redentrice, e si fanno, a dir così, corredentori di sè e de' loro fratelli. Il termine poi di tanta umana passione sappiamo ch'è un eccesso sì grande di sapienza, di bellezza, di giustizia, d'amore, di beatitudine, una nuova patria di tanta perfezione e di tanta letizia, che gli affanni del mondo stanno a sì gran bene come ruscello all'oceano. Le quali cose, benchè superiori ad ogni umano concetto, penetran vive nell' anima e la rassicurano dicendo: *l' uomo patisce, ma non invano.* I molti volumi dello scetticismo, e di tutti coloro che lamentano la vita travagliosa dell' uomo, non dicono in paragone della Bibbia un millesimo de'nostri dolori. Oh perchè la lettura di questa, mentre ci fa temere, ricrea pur tanto; e la lettura di quelli n' empie di tristezza? L' una insegna che il dolore è giustizia e misericordia; dicono gli altri che il dolore non è che dolore e vanità: mistero in gran parte è quell' insegnamento divino; ma qual mistero ignobile e pauroso non è mai quest' insegnamento umano? E se il primo non è compreso, pure t' appaga gli affetti più alti e leva il pensiero nella realtà dell' essere e del fine; mentre il secondo non ti parla che della fine e del nulla, e fa credere che la vita sia nient' altro che un orrido sogno. Là noi abbiamo un mistero in armonia con la natura, con la ragione e col cuore; qua un altro mistero che fa del mondo e dell'uomo un accozzo di vanità e di contraddizione. Non c' è via di mezzo: o aprire l'intelletto nostro al sovrintelligibile, o gettarsi nell' irrazionale e nel nulla. Non è vero?

Scrittore. Verissimo; anzi, considerando io talvolta le querimonie de' filosofi e de' poeti scettici sulla grandezza dell' umane afflizioni, sulla vacuità d' ogni desiderio, sull'inganno d'ogni speranza, ebbi sempre cagione di stupire. S' opina da costoro, che l' immensità de' nostri desiderj e dolori, in sè tanto reali, sia un che senza causa o ragione o fine, un nulla; ma invece dovrebbero

argomentarne la verità del Cristianesimo, che mostra le cagioni ed i termini del desiderio e del pianto. È un chiudersi in casa al buio, quand'il sole splende sull'universo.

Amico. Anche la Parola rivelata disse: *Tutto è vanità;* e nulla è più tremendo di tal sentenza, chi vi si fermi. Ma la Fede, se giudica vana ogni cosa quand'il tempo si separi dall'eterno o da Colui che è, t'insegna pure che ogni atomo ha valore smisurato nell'ordine dell'universo a Dio. Niente dura quaggiù, tutto è simile ad ombra; però l'uomo, cupido d'eterna realtà, quando dimentica Dio, dà in disperazione: ma, secondo la Fede, questa fuga di tutto il creato è un correre al mar dell'essere; e il cuore n'è persuaso e riposa. Però, se non esci dalla cerchia del mondo, gli affetti umani ti s'offrono alla mente con questa orrenda contraddizione: da una parte non si quietano mai, e hanno in sè una indefinita, quasi divina efficacia di tendenze potenti; dall'altra il termine loro od è troppo disuguale al desiderio, o è vano del tutto. Qual più ardente appetito che quello di gloria? o qual maggiore illusione? Giacomo Leopardi, uomo infelicissimo, ne scrisse bene; ma ti lascia con la superba e amara umiltà di spregiare l'uomo. I libri santi non consolano punto l'ambizioni di fuggitivo rumore; ma una gloria t'è promessa, una gloria che non ha niente che fare con l'inani fantasie del mondo, santificatrice del magnanimo desiderio. La gloria è universale conoscimento ed amore che i giusti e sapienti hanno del giusto e sapiente; però la realtà di lei s'avvera in una più intima unione degli spiriti immortali: è gloria breve ed incerta fra gli uomini, sempiterna nel consorzio de' celesti. Allora non apparisce più senza pregio anche sulla terra la gloria del ben fare in ogni sorta di sapere, d'arti, di civiltà, di santità; perchè, sebbene la lode non desti nel se-

polcro le ceneri de' gloriosi, tuttavia muove ad opere egregie i viventi, e serba comunicazione di pensiero e d'affetto tra l'anime indiate e i pellegrini del mondo. È comunicazione arcana, non visibile a' nostri occhi di creta; ma indi è chiarito il desiderio di gloria, quello ch'è altrimenti un lungo delirio.

Scrittore. Dalle tue parole vien questa conseguenza, che ogni domma soprarrazionale della Fede si congiunge ad una verità di ragione; però da negare il domma vien sempre un errore anco nell'ordine delle verità naturali.

Amico. Sì, a conservare e compiere il sano intendimento di queste verità richiedesi l'integrità del domma; e se fossi certo di non recarti noia, vorrei dimostrarlo con l'esame dell'eresie che le negano, o le alterano in tutto od in parte.

Scrittore. Anzi mi sarà di consolazione.

Amico. Considera dunque, che ad ogni mistero va unito un motivo di credibilità; perchè, come Sant'Agostino diceva: *Etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus;* e San Tommaso: *Fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.* Però, chi nega il mistero, vien sempre a negare un motivo razionale di credibilità, cioè una verità di ragione. Poni mente a'Razionalisti, che affermano non doversi accettare se non quello che torni evidente alla ragione dell'uomo; vedi un po' quanti errori discendono da tal principio. Ciò che supera la comprensiva dell'uomo è falso? dunque, o la ragione dell'uomo è infinita come quella di Dio, o la ragione di Dio è finita come quella dell'uomo, o la ragione dell'uomo e quella di Dio sono un'unica ragione: dunque, bisognerà negare anco l'essenza dell'anima nostra e de' corpi, perchè nell'essenza v'ha tanto di misterioso: e, negata l'essenza, ogni realtà e cono-

scimento divengono assurdi, ed uno scetticismo senza fondo ci si spalanca dinanzi. Poi, una critica rigorosa ne mostra il fatto della Rivelazione: dunque se a cagione del mistero io posso negare anche i fatti, il pirronismo storico del Bayle è buona dottrina, e ci vien chiusa sì larga fonte dell'umano sapere, vo' dire la fede all'altrui testimonio. Se contro le prove storiche tu puoi negare alcuni fatti, qual ragione v'ha perchè tu non possa negarli tutti? Che questi errori si chiamino l'un l'altro, ecco l'esperienza te ne assicura; perchè al razionalismo d'ogni tempo andarono compagni sempre il panteismo, il nullismo, ed una critica sì stemperata, che distrugge il valore d'ogni fatto e d'ogni documento.

Tutte quante l'eresie, se io non erro, posson raccogliersi sotto due capi: o sulla natura di Dio, o sulle relazioni di Dio col mondo e coll'uomo. Le prime vanno alle seconde, le seconde rifan capo alle prime; perchè, guasto il concetto della natura divina, non se n'intende più con verità le relazioni col mondo e coll'uomo: guasto il concetto delle sue relazioni, non rimane integro il concetto della sua natura. Di fatto, le relazioni rampollano dalla natura d'un ente, questa si rende palese per le relazioni. Tutte le eresie quindi o contengono in grado uguale l'uno e l'altro errore, o, benchè l'uno primeggi, l'altro gli va sempre secondo.

L'eresie che si riferiscono alla *natura di Dio,* o intorbidano la cognizione che possiamo averne *per via di raziocinio*, o la credenza *nel mistero della Trinità.* Parlando delle prime, le sètte gnostiche, per esempio, nate da opinioni parte pagane, parte giudaiche con qualche idea cristiana, falsavano il concetto razionale di Dio, ponendo due principj eterni, l'uno buono, l'altro malvagio, Dio e materia. Falsavano tal concetto anche rispetto alla semplicità ed immutabilità, perchè dicevano emanare da Dio gli Eoni, e il Demiurgo formatore del

mondo; così fu negata la creazione libera e sostanziale. I Manichei, con questi e con altri errori di Zoroastro e di Budda, componevano un miscuglio informe, traendone una dottrina, non solo assurda, ma nefanda. Secondo loro, due sono i principj, Dio e Satana; l'uno emana la luce e gli Eoni, l'altro le tenebre della materia e i demonj; dalla mescolanza della luce con le tenebre si formò l'universo; da Dio e da Satana derivò l'uomo, abominevole nel corpo, puro nello spirito; e abominanda, dicevano essi, ogni attinenza dell'uomo con la materia. Certo le nazioni cristiane, se vinte da questa eresia, avrebbero perduto ogni fiore di scienze, di lettere, di religione, e ogni altro bene di civiltà.

Tra l'eresie che risguardano il mistero, gli Antitrinitarj negavano la trinità delle persone, confessavano l'unità dell'essenza divina. Ma chi è sì cieco da non vedere che l'unità di Dio, senza interiore manifestazione di lui a sè medesimo, è unità del tutto astratta, non razionale, impossibile? E se tal manifestazione sarà non sostanziale e non personale, sì accidentale com'il verbo della mente umana, diremmo allora che in Dio vi sono accidenti, e caderemmo nell'antropomorfismo. Non intendiamo se non per lontane analogie che cosa sieno le persone divine, e come stieno in una semplice essenza; ma vediamo che, negato il mistero, si cade in assurdi. Diranno irrazionale quel mistero? No, perchè rimanendo arcane l'essenza e le persone, non possiamo affermare che l'unità dell'una e la moltiplicità dell'altre cozzino fra loro e sieno contraddittorie. A conoscere l'opposizione di due termini, è necessario sapere i termini stessi. Diranno in modo generale, che l'essenza unica non patisce moltiplicità? Allora converrà negare che le moltiplici facoltà dell'uomo si radichino in una semplice attività; non già perchè facoltà e persone sieno lo stesso, e' ci corre un'infinità, ma perchè la pro-

posizione degli Antitrinitarj sarebbe universale. Ario negava fede alla Trinità vera, e reputava ch' il Verbo e lo Spirito sieno emanazioni del Padre. Ma questa eresia fa un Dio assurdo, molteplice, mutabile, contingente. Che diremo noi de' Razionalisti odierni, che tengono com' attributi divini le persone della Trinità? La loro dottrina, o mette alla gelida e astratta unità di Dio, secondo gli Antitrinitarj, od alla reale distinzione degli attributi divini, ch' essendo molteplici, saranno anche accidentali e contingenti; e in tal caso, Dio non è più assoluto, e s' immedesima coll' universo.

Vengo all' eresia circa *le relazioni di Dio con la natura, e con l' uomo.* Ario insegnò, essere il Verbo una creatura del Padre, un Demiurgo creatore del mondo; concetto assurdissimo della creazione e della redenzione, perchè una creatura nè crea nè redime. Secondo i Nestoriani, Gesù è un semplice uomo in unione col verbo di Dio; l' uomo ed il verbo son due persone del tutto distinte e diverse. I Monoteliti, al contrario, ponevano una sola volontà in Gesù Cristo, sicchè in lui causa efficiente delle operazioni sia il verbo, e stromento l' uomo. Da che nascono queste opinioni? Da non voler piegare l'orgoglio della mente al dolce mistero dell'Uomodio. Ma se mistero è il Redentore, e mistero è la redenzione, pure, a dubitarne od a negarli, séguita il dubbio o la negazione di molte verità manifeste. Diranno forse quegli eretici e gli odierni razionalisti, che se il Verbo è unito all'uomo in una sola persona divina, non rimangono intatte le due nature e le due volontà? Ma dunque di più nature non può constare un soggetto solo; dunque ha torto la Filosofia quand' insegna col senso comune e con la Rivelazione, che l' anima s' unisce al corpo senza confusione d' essere e di proprietà, e che si forma d' ambedue l'individua persona dell' uomo. Di certo, inteso bene che sia l'uomo, la ragione non può

repugnare al mistero del Verbo umanato. Indi i Razionalisti han falso concetto anche dell'uomo; però la Chiesa decise che l'anima umana è forma sostanziale del corpo; però ne' Concilj e ne' Padri l'unione del Verbo alla natura umana paragonasi spesso coll'unione dello spirito alla carne. Negheremo noi la credibilità della redenzione operata dall'Uomodio? Ma rinunziamo a queste verità di ragione: l'uomo può cadere e cade in colpa; la colpa, perchè contra a Dio, ha infinito demerito, e dev'espiarsi, affinchè l'ordine sia ristorato; l'uomo, creatura finita, non vale da sè all'adequata espiazione per un demerito che tiene dell'infinito; nondimeno, la natura umana dev'essere soggetto dell'espiazione, come fu della colpa; e infine, Dio solo può tornare a stato di verità e di bontà le sue creature, quando elle ne hanno patito interiore e radicale mancamento. Da tutte queste eresie sul Redentore ch'è maestro del genere umano, si conclude che il magistero divino è una favola: invece, la continua educazione divina è dimostrata dalla Filosofia, è attestata da' documenti e da' più nobili dommi della cristianità.

Dalla natura del Redentore passando alle sue istituzioni, puoi sincerarti di questo: che ogni eresia nella Fede è un paradosso in Filosofia. Perchè mai non si crede, per esempio, al sacramento dell'eucaristia? Perchè l'Uomodio non cade sotto i sensi; nè può, dicesi, l'unico Gesù Cristo esser presente in luoghi tanto diversi, in tante apparenze; nè accadere transustanziazione; non è possibile in ogni caso, che restino gli accidenti. Ma con tali dottrine si calpestano i primi principj della scienza e del senso comune. Altro è quello che apparisce a'sensi, altro l'essenza della cosa. La presenza d'un ente sta nell'azione sua sopr'un altro; così l'anima è presente a tutto il corpo, perchè opera su tutte le parti di esso; Die è presente a tutto l'universo,

perchè causa universale. Il Redentore, come Diouomo, può dunque operare su tutte le parti dell'universo; com'Uomodio, avere attinenze corporee con la materia. Sappiamo inoltre che Dio Creatore ha piena signoria d' ogni sostanza; che una sostanza corporea può entrare nel composto d'altro corpo, così per assimilazione, come per altro modo arcano ed analogo ad essa; che gli accidenti si distinguono dalle sostanze, ed hanno una loro entità, la quale se non può esistere senza un ente che la sostenga, è chiaro tuttavia che quest' ente può essere o l'atto naturale delle sostanze o l'atto miracoloso del Creatore. Però, quantunque arcano quel sacramento, se tu lo avversi, vieni ad impugnare certissime verità di ragione.

Fra le relazioni più cospicue di Dio coll'uomo, più pertinacemente si contraria dagli eretici la Grazia, e la Chiesa che n'è l'organo santo. I Pelagiani che negano la Grazia e la necessità della Grazia, sono condotti, ragionando con rigore, a non accettare queste verità razionali: nessuna forza operare senz' efficacia della causa prima, e indebolita una forza (come la coscienza mostra un infiacchimento della volontà) non potersi da sè ringagliardire, essendo contradittorio che l'impotenza causi potenza; poi, un fine sovrannaturale non conseguirsi senz' aiuto superiore alla natura, essendo contradittorio, che una causa produca effetto maggiore di sè. Co' Montanisti, e co' Protestanti giudicheremo possibile l' errore nella Chiesa universale, e che possa farsene scisma, conservando la fede e la verità? Ma, in tal caso, rigetteremo queste verità di Teologia naturale: l'opere immediate di Dio, se fatte per un fine eterno, nessuna potenza disfarle; la religione procedere da Dio immediatamente per fine eterno; non reggere società religiosa senz' autorità; però, nessuna cosa po-

tendo alterare o distruggere la religione e l'autorità religiosa, chi si divide da esse, si divide da Dio.

E nota, che se gli errori nella Fede fruttano errori nella Filosofia, anche gli errori sostanziali di questa son semenzaio d'errori in quella: tanta è l'armonia tra Fede e ragione! L'eresie orientali si generavano in parte dalla filosofia pagana, sicchè Platone (pur de' migliori) fu chiamato da Tertulliano il patriarca degli eretici, e Sant'Agostino ritrattò alcune dottrine di lui contrarie, alla Fede. Molto più s'aggravò il male allorchè il panteismo neoplatonico e le sottigliezze de' parolai del basso impero ebber guasto ciò che di grande e di vero si trovava nelle scuole elleniche. Indi quell'eresie fiaccarono in modo la civiltà greca, ch'ella non è tornata per anco a fiorire; mentre la civiltà latina risorse nel medio evo più vigorosa. La Chiesa grecorussa, che si divise dal ceppo delle nazioni europee, è prostrata come cadavere, e la vita della civiltà vi rimane lenta, come scintilla in selce. Il Protestantesimo nacque in Europa quando, per una congerie di vane tesi e d'infinite distinzioni, o per la servitù a dottrine platoniche ed alessandrine, s'abbandonò il forte argomentare de' Padri e de' Dottori. La ragione si mancipò a Platone e ad Aristotile, s'avvezzò a mettere in secondo luogo l'autorità della Fede. Indi nacque Lutero, la religione del dubbio e dell'esame individuale; poco dopo, il Cartesio ribadì l'opera con la filosofia del dubbio e dell'esame indipendente da ogni autorità. D'allora in poi, la Filosofia è stata un diluvio di confusioni e di negazioni; e, per gli errori filosofici, l'Europa è straziata dall'eresie più nemiche del nome cristiano.

Scrittore. Parmi d'aver acquistato non poca chiarezza sulla parentela che corre tra le verità filosofiche, e le dommatiche superiori alla ragione.

Amico. E molto più ti chiarirai, se consideri che tutta la Filosofia è una dimostrazione di Dio esplicita o no, e che tutte le parti di quella prendono lume, non solo dall'intelligibile, ma dal sovrintelligibile divino altresì, e vanno a terminare in una verità teologica.

Scrittore. Mi gradirebbe molto di averne la prova.

Amico. Se t' è di piacere, lo farò, nè bisognerà lungo discorso. Si comincerà dall'intelligibile. La scienza dell'essere in universale, risguarda l'essere ne' due concetti o d'assoluto necessario infinito, o di relativo contingente finito; i quali, per la loro contraddizione, non potendo riferirsi al medesimo soggetto, nè potendo un soggetto contingente (che non è l'essere in sè) sussistere da sè, fra que' due concetti s' intermette di necessità il concetto di causa creatrice. Sicchè l'Ontologia, quantunque tratti le ragioni universali dell'essere in modo puro, come fa dello spazio la Geometria, ci dimostra nondimeno da un capo all' altro, che il finito, datane l'esistenza, richiede di necessità l'infinito, e che media tra loro la creazione libera e sostanziale. La Filosofia scende poi alle cose reali. La *scienza del mondo* ritrova il principio primo e il fine ultimo in Chi non ha principio avanti di sè, nè fine sopra di sè; onde s' esplica l'ordinamento delle relazioni e de'fini dell'universo. Vediamo nella *scienza dell'uomo,* quant'all'intendere, ogni idea umana recarsi a un' idea divina, o ad un' essenza eterna, ch'è l'universale infinito, e vediamo pure, la verità perfetta, ch'è Dio, essere oggetto finale dell' intelligenza; quant' al volere, scopriamo che suo termine supremo è la giustizia compiuta e l'amabile per essenza; quant' al sentire, che bene desideratissimo è la beatitudine, la quale sta nell' unione con Dio. La *Teologia naturale* poi più direttamente ci mostra tutto ciò che su Dio è dato conoscere ad umano intelletto. Se tu vai alle scienze perfezionatrici del-

l'uomo, non concluderai diversamente: oggetto della *Logica* essendo la verità, non trovi ragione della sua necessità eterna, se non in Lui che eternamente è vero; oggetto dell'*Estetica* essendo il bello, hai la ragione de'caratteri che si palesano nella bellezza, se ascendi al fonte d'ogni cosa bella: oggetto della *Morale* essendo il dovere e il diritto, rinverrai la necessità del dovere in una legge necessaria e divina, l'inviolabilità del diritto in un titolo assoluto, la sanzione di doveri e diritti assoluti, in premj e pene che abbiano dell'infinito. Le quali dottrine benchè razionali, dimostrano la necessità della Rivelazione per la Filosofia; perchè se in certo senso ell'è tutta una scienza di Dio, e se tale scienza è tanto soggetta ad errori per l'altezza dell'oggetto e per la miseria dell'uomo, dirò sommamente necessario al filosofo quel che rischiara la vista delle cose eternali; ciò che fa la Rivelazione.

Venendo al soprintelligibile, la scienza dell'essere in universale termina nell'essenza dell'infinito, misteriosa cagione d'ogni mistero anco nell'ordine creato. L' Ontologia dimostra perciò *la possibilità de' misteri religiosi e della Rivelazione:* talchè, se non ammetti l'arcano dell'essenza divina e la possibilità del verbo rivelante, tutta la scienza ti diventa fra mano un mucchio di cenere; dovendo pur negare i concetti dell'essere, dell'infinito e del finito a cagione del mistero universale. Però, la fede ch'abbiamo ne'misteri, ci dà segno dell'essenza divina, e reprime l'orgoglio di voler tutto intendere; quell'orgoglio che trascinerebbe al nullismo. Attendi alla Cosmologia. L'universo, se tu non mediti l'ordine suo relativamente ad un fine assoluto è un libro chiuso per te: la creazione, ch'è da principio perfetto, non può aver altro fine ultimo che perfetto, cioè Dio. Or come vuoi tu spiegare questo ritorno delle cose al Creatore, se ti fermi alle creature senz'intellet-

to? L'attinenza finale col Creatore, che è intelletto ed amore, non può essere intesa se non per via degli enti capaci di verità e di bene, e che sono anello tra il mondo e Dio. L'unione degli spiriti con lo spirito eterno, come oggetto immediato di conoscenza e di carità, è dunque supremo fine dell'universo. Ma se le creature razionali si corrompano e vadan lontane da questo fine, come spiegherai tu la possibilità del ritorno a Dio senza la grazia e senza la redenzione, le quali son pure un mistero? Troverai tu il valore della giustizia perfetta e della espiazione negli svigoriti dal peccato ed inclinati al male? avrai tu in forze finite la ragione d'un fine perfetto ed infinito, senz' un'efficacia proporzionata, un soccorso divino, la grazia? Per tal domma inesplicabile in sè, pur s' esplica dunque il fine dell'universo. Le quali verità si applicano più immediate alla scienza dell'uomo: anzi l'uomo dell'antropologia naturale è un mistero di luce e di tenebre, di grandezza e di miseria, di tendenze sublimi ed abiette; solo vi puoi recare l'indagine, se accetti il mistero della colpa originale; nè capirai com'a Dio regga il cuore di conservarci tanto infetti e lontani dal fine, se non volgi l'occhio alla croce, onde sonò parola di nuova creazione: *tutto è consumato.* Nella scienza di Dio non fuggirai le astrazioni, nè concepirai il Dio vivente, se non termini nel mistero di Dio uno e trino, ond'egli, parlando in plurale a se stesso diceva: *facciamo* l'uomo ad immagine e similitudine *nostra.* Più, la creazione è primo de' miracoli e de' misteri, e così la Provvidenza non può non essere piena di portento e d' arcano: e in queste relazioni di Dio col mondo v'è un sì stretto vincolo di sovrannaturale e di naturale, di sovrintelligibile e di intelligibile, che la stessa luce t'inabissa nell'ombre, come nell'azzurre profondità del firmamento. La tua logica sarà un trattato di scetticismo, se non

confessi che il vero eterno presente al tuo pensiero ti conduce poi al mistero; mistero nel modo del suo manifestarsi, e nell'intima essenza: però il razionalismo ha sempre fatta la strada allo scetticismo; e l'uomo pagano per bocca di Pilato interrogò, sogghignando, il Verbo di Dio: — *Ch'è la verità?* — nè si curò di risposta. La scienza del bello ti mena al sublime, e il sublime spinge l'intelletto sopra di se stesso e del mondo, nell'infinito. Se togli l'arcano al sublime, e'non è più nulla. Voi che negate i misteri, interrogate le vette dell'alpi, il mare in burrasca, la cupola di San Pietro e del Brunellesco, il Mosè di Michelangiolo, l'idea dell'eternità e dell'infinito, gli affetti del cuore più profondi e naturali; e tutto vi risponderà che voi errate. Finalmente, la scienza del diritto e del dovere ti propone, com'ho già detto, la perfetta giustizia qual termine sommo della volontà; ma dovresti ripetere con la filosofia degli Stoici: — il perfetto sapiente non è possibile tra noi, è un archetipo ideale; — se più alta dottrina non ti rivelasse che l'impossibile all'uomo è possibile a Dio.

Scrittore. Tutto ciò, parmi, non potrebb'essere più manifesto.

Amico. Ma poichè in queste idee ti riconforti, aggiungerò qualche parola sulla perfezione che ricevono il vero, il bello ed il buono, congiunta la parte naturale del Cristianesimo con la soprannaturale.

Scrittore. Di' su, ch'io t'ascolto volentieri.

Amico. Quantunque i dommi arcani della Rivelazione non possano dimostrarsi, pure dann'impulso ad investigarne l'analogia col già noto; e così la scienza di questo medesimo vien resa più distinta ed esplicita. Per esempio; Dio è un'*unica* essenza in *tre persone*: i cristiani ne presero motivo a meditare da una parte l'unità di Dio e degli altri suoi attributi, talmentechè

si lasciarono molt'addietro i pagani, così per l'estensione come per la sincerità delle dottrine (e ne sia esempio San Tommaso); cercarono dall'altra parte l'analogie della Trinità con l'animo nostro fatto ad immagine di Dio, e si compì un esame delle facoltà umane veramente degno dell'uomo, come da Sant'Agostino nel Trattato della Trinità. Il mistero del peccato originale fu cagione che si notassero i contrasti fra le tendenze animali e la volontà, fra la carne e lo spirito, e fu messa in luce la misera fiacchezza dell'arbitrio umano. Pel mistero della Redenzione si scoprì l'idea vera del merito; e pel mistero della Grazia le relazioni tra la volontà e Dio; poi tal dottrina s'allargò in quella che tutte le cagioni seconde dipendono dalla causa prima. La provvidenza di Dio, manifestata nel modo più insigne con la Redenzione, suggerì la Filosofia della Storia: di fatto, prevalendo la parte morale della Civiltà sulla politica e sulla materiale, perchè la volontà signora dell'altre potenze ha per fine la moralità, da cui procede l'ordinamento politico e l'utilità ordinata; ed essendo all'ordine morale (ch'è il regno di Dio) principalmente diretto il magistero della Provvidenza; la Redenzione, che ci dà i fatti divini o prove reali di questa verità, porse la chiave per intendere le leggi, con cui si svolge la vita del genere umano. Sant'Agostino e Dante, il Bossuet ed il Vico ebbero di là l'indirizzo a concepire la sintesi della storia ne' disegni di Dio. Quant'al *bello,* i misteri delle Fede son la fonte più copiosa del sublime, perchè levano il pensiero al fulgore inaccessibile dell'infinito. Nessuna poesia può in sublimità paragonarsi alla Divina Commedia di Dante, massime al Paradiso, che i letterati sensisti chiamavano un metafisicume; nè scarseggiano di cose sublimi il Milton ed il Klopstock. L'educazione cristiana ci avvezza da bambini ad avvisare in ogni cosa i fini

di Dio; indi l'arte cristiana dal bello creato ascende sempre al bello increato, e ne viene una indicibile grazia e maestà di concetti e di forme; chè il bello nella sua fonte essendo eterno, chi sale ad esso, sale al perfetto, da cui ogni bellezza più o meno si comunicò alle cose create. Anzi, il bello dell'arte umana vuole il sensibile: e la Rivelazione sveglia immagini belle e di stupenda varietà. Dio e Satana, il paradiso, l'inferno ed il purgatorio, le gerarchie degli spiriti puri, gli Angeli degli astri, della terra, delle nazioni, delle città, delle chiese, d'ogni uomo che nasce, i Profeti, i Patriarchi, i Santi, il regno del mondo e quello di Dio, la creazione, il giudizio universale, la risurrezione dell'uomo, il risorgimento de' cieli nuovi e delle terre nuove, tutto ciò spira immagini sublimi e leggiadre, soavi e tremende. Il popolo cristiano è gentilmente poetico nelle finzioni di forme sovrumane: la beltà degli Angeli gli sorride pura d'eterna gioventù. I libri santi, parlando a' vestiti di senso, raffigurano sensate l'invisibili cose; e indi abbiamo una simbologia, a cui ragguaglio la mitologia pagana è una miseria; nè intelletto sano potrà negare la sublimità delle visioni profetiche. L'Uomodio, il più bello fra gli uomini, la Madre di lui, bellissima fra le donne, sono archetipi di natura perfetta; la carne composta in armonia con lo spirito santificato. Fa dunque pietà chi predilige le fole del paganesimo in materia d'arte e di poesia; quasichè l'universo non si popoli a noi di fantasie divine. Del *buono* dirò finalmente, che il Redentore è ai cristiani vivo esemplare dell'uomo perfetto. Dalla vista interiore di tal esempio, e dalla grazia di lui, nasce l'umiltà e la dignità, la mansuetudine e la fortezza, la giustizia e la carità, la contemplazione e l'opera, l'amore di Dio e del prossimo, il desiderio della patria celeste e la pietà della patria terrena; insomma, quel

compimento morale ignoto a'pagani, da cui viene Gregorio VII papa ed un Luigi re, una Maddalena dei Pazzi e una Giovanna d'Arco, un Tommaso d'Aquino e un Filippo Neri, una Caterina da Siena e un Vincenzio de' Paoli; modelli d'ogni virtù domestica, civile, religiosa. E quanto più i popoli si vanno accostando al divino esemplare tanto più son liberi e felici.

Scrittore. Io di queste verità ho in qualche modo la prova entro di me. Ne'più tristi momenti della mia infelicità presente, mi suonano nell'intelletto le parole insegnateci da Gesù, e da lui ripetute con la voce e col sacrifizio: *Sia fatta la tua volontà.* — Indi son tirato a considerare gli occulti fini di Dio; occulti, ma la ragione se ne contenta, perchè il reggimento eterno è idea d'ordine, ed i fatti di quaggiù spartitamente considerati son disordine pauroso. E quando il cuore si serra pensando al bene perduto, rivedo la mia creatura com'un astro nel fulgore di Maria; vedo l'una e l'altra nell'oceano dell'eterno lume. Poi, se destandomi la notte, mi sgomento di non sentirmela respirare accanto, o il giorno di non mirarmela saltellare davanti, mi ricovero alla speranza di rivedere un dì le fattezze indiate, e pur simili all'antiche, di poterla richiamare, Angiolo mio. E se già la benedissi come figliuola, la prego a benedirmi ora me Ella ch'è un Angiolo del cielo; e mi si raddoppia la fiducia nel perdono di Dio. Da questi pensieri e fantasie mi sento invitato a rinnovarmi, a compatir di più le miserie umane, ad amare di più i fanciulli e gli altrui figliuoli non esperti del mondo, a pregare per loro, come se miei, a porre l'ingegno e la vita in ogni lor bene; e deh! faccia Iddio, che io vada ov'egli mi chiama.

Io piangeva, e l'amico tutto commosso s'avviò per uscire. Allora mi chinai sulla sepoltura, la baciai e partimmo.

DEL TRADIZIONALISMO.

LETTERA ALL' ABATE ANTONIO ROSSI,

Professore di Filosofia del Ginnasio d' Empoli.

SOMMARIO.

Disputa de' Tradizionalisti co' Razionalisti; e distinzione di questi. — Tal combattimento nasce in ogni tempo più o meno. — Falsità dei due estremi; la verità è in mezzo. — Decreto di Roma; s'esamina. — Proposizione *prima;* concordia tra Fede e ragione: *seconda;* il raziocinio è competente a molte verità: *terza;* la ragione precede la Fede: *quarta;* i Dottori han giustamente seguito queste dottrine. — Esame d' uno scritto nel *Giornale de' Dibattimenti.* — S'attribuisce ivi a' Tradizionalisti due proposizioni, una falsa, vera l' altra. — La Rivelazione primitiva è certa così per via di ragione, come di autorità. — Esame di ciò quant' all' origine del linguaggio. — Vi si contrappongono cinque principj che rispettano la ragione e la Fede.

Dal momento che la Provvidenza ci volle separati, Ella, quand' accadeva di rivederci, ha mostrato desiderio di continuare per lettera que' ragionamenti filosofici, che fatti, o nella scuola, o passeggiando per l'ariose colline di Samminiato, erano il nostro più dolce sollievo. Ora che siamo più lontani di prima, e che ho lasciato l' ossa de' miei morti su quelle care pendici, sento il bisogno d' avvicinarmi a Lei col pensiero e col cuore, e di riconfortarmi coll' apparenza almeno dei nostri colloquj. Però le scrivo di cosa che mena rumore pel mondo; e così, soddisfacendo al suo buon cuore verso di me, gioverò anch' a me stesso, unendo nel mio segreto a' pensieri della scienza le soavi memorie della nostra consuetudine e de' luogi natali.

Ella sa, mio caro amico, che disputare accanito abbian fatto tra loro i Tradizionalisti ed i Razionalisti francesi. I primi, mentre s'oppongono all'orgoglio della ragione che si professa indipendente dalla Fede, dànno in altro eccesso; dicono che la ragione di per sè conduce *solo* all'errore, e *tutto* riceve dalla Rivelazione, e che unico principio del ragionare è la Fede. S'intende ch'io non chiamo tradizionalista chi ammette la tradizione e la sua necessità; così ogni cattolico è tradizionalista: ma non si dia nome speciale a'filosofi cristiani; si chiamino cristiani senz' altro. I Razionalisti poi si dividono in due opinioni principali. Seguono il *razionalismo filosofico* gli uni, sostenendo che la ragione umana è indipendente affatto dalla Rivelazione; anzi vanno più là, affermano una ragione universale, unica, assoluta, che si svolge negl'individui, nè ha sopra di sè una ragione maggiore. Si attengono gli altri ad un *razionalismo cattolico;* che cioè la ragione *con le sue forze* apprenda molte verità, benchè alla facile, sicura ed universale conoscenza de' veri supremi occorra in aiuto la parola rivelata. Tuttavia così Tradizionalisti come Razionalisti cattolici hanno più differenze d' opinioni, secondochè più o meno dànno alla Fede o alla ragione: alcuni tradizionalisti par concedano il giusto alla mente umana; certi razionalisti cattolici, facendo troppo larga parte alla ragione, par neghino la necessità della Fede negli ordini razionali.

La teorica de' Tradizionalisti rimbalza da quella de' Razionalisti falsi; è l' amor della Fede offeso, che si risente contro la ragione: d'altra parte la teorica de'Razionalisti è l' orgoglio della ragione, che non comporta la signoria della Fede. Questo combattimento dunque non deve maravigliarci; viene da natura delle nostre passioni. Anche nel medio evo troviamo tracce di questi fatti. E che fu egli Abelardo se non razio-

nalista? alcuni mistici d'allora non pare al contrario, che tolgano troppo alla ragione? Ben è vero tuttavia, che un tradizionalismo ed un razionalismo scoperti ed assoluti non mi sembra ci fossero a que' tempi; v' erano i germi, ch' oggi portano il frutto. Di fatto, se Abelardo tentava di penetrare ne' misteri, e sottoporli alla misura della ragione, nondimeno la parola rivelata, come tale, formava il soggetto del suo speculare. Le scuole mistiche poi non credo negassero mai assoluto qualsiasi virtù alla ragione, chè bisogna pur fare la tara a metafore di pia facondia, e stare attenti al nodo della disputa, che non cadeva sopr' ogni verità, ma su' misteri. Dopo il protestantesimo e la filosofia del Cartesio, era naturale che dalla condanna d' ogni autorità in materia di religione e di scienza, si venisse a por la ragione, come signora di sè, in luogo di Dio. Doveva poi accadere che alcuni, sdegnati di tanta esorbitanza, o desiderosi di togliere ogni arme agli avversarj, vituperassero la ragione e la mettessero in voce di stolta. Quindi, com' altri ha detto, se coloro van gridando: la ragione è tutto; questi gridano più alto: la ragione è nulla. La verità, mio buon Rossi, sta sempre nel mezzo, che che ne pensi chi vuol correre a rompicollo: la ragione non è tutto, nè nulla, è qualcosa.

La Chiesa, calunniata di recare tutto alla Fede e di non far conto nessuno della ragione, anzi più volte ne riconobbe il valore; a tempo di Lutero, questi, non la Chiesa, inimicava ogni umano ragionamento. A' nostri giorni poi la Congregazione dell' Indice alzò la voce per emendare i Tradizionalisti, e per mostrare al modo che la Chiesa confessa il Dio dell' autorità e della scienza, della fede e della ragione, della grazia e della natura, nè dimezza l' uomo, nè divide l' ordine della Provvidenza e del mondo. Il decreto di quel Tribunale fu sottoscitto

dal Sommo Pontefice il 15 di giugno 1855; e fu spedito dalla Santa Sede all'Arcivescovo di Parigi, il quale invitava il signor Bonnetty, principale fra' Tradizionalisti, a sottoscriverlo, e lo pubblicava poi nell' *Universo*, giornale del Tradizionalismo. Il buono e dotto Bonnetty con virile umiltà sottoponevasi, scrivendo in piè del decreto queste parole: « *Prædictis propositionibus, libenter, corde et animo assentior.* »

La sentenza di Roma giovò alla Fede ed alla scienza: giovò alla Fede, perchè se la ragione fosse invalida e non precedesse la credenza, sarebbe il nostro un ossequio irragionevole, contro il comando di San Paolo e contro la natura; giovò alla scienza, salvandola dal dubbio universale, perchè le assicura un soggetto distinto dalla Teologia rivelata. È bene sia fatto conoscere quanto più si può il tenore di detta sentenza, e se ne comprenda lo spirito. Le quattro proposizioni di essa contraddicono altrettante proposizioni tolte qua e là dagli Annali di Filosofia cristiana del Bonnetty.[1] Pertanto, affinchè s'entri nell'intendimento delle proposizioni romane, giova oppor loro le proposizioni contraditorie.

« 1ª Benchè la Fede sia superiore alla ragione, non-
» dimeno non può mai darsi vero dissenso e vera di-
» scordia fra l'una e l'altra, giacchè nascono ambedue
» da un solo e medesimo fonte d'immutabile verità, da
» Dio ottimo massimo, e si recano fra loro vicendevole
» aiuto. » Questa proposizione si tolse dall'Enciclica di Pio IX de'9 novembre 1846.[2] La proposizione contraditoria de' Tradizionalisti sarebbe quest'altra: La ragione

1. *Prop. contradict. propositionibus passim ex D. Bonnetty desumptis.*

2. Etsi Fides sit supra Rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant.

di per sè sta in opposizione e dissidio con la Fede, nè può esserle di soccorso. Voi, o signori razionalisti, dicono quelli, mettete in paradiso la ragione: or come resterete voi, se vi sarà provato ch'essa con le forze naturali non vale un ette, nè può andare che all'errore, e trovasi di necessità in discordia con la Rivelazione e con le tradizioni primitive, in cui solo risplende ad occhio veggente la verità? Insomma, essi dicono, la ragione se non muova dalla Fede, cade sempre in paralogismi; le sue operazioni sono intrinsecamente viziose; le manca ogni criterio di verità. — Già l'infelice Lamennais, quand'era cattolico, istituì l'analisi delle facoltà umane, e una per una le notò d'essenziale incapacità a terminare nel vero e nella certezza. Ma, come farebbe mai una ragione illusoria, sempre fallace, a riconoscersi tale, senza confrontarsi coll'idea d'una retta ragione e della verità? e questa idea come s'anniderebbe nel seno di una ragione ingannatrice? e potrà egli una facoltà mancare d'un termine proprio e di relazione con esso? Inoltre, o la Fede è tutta un mistero, od è parte un mistero e parte no. Se tutta un mistero, la Fede è nulla per noi, noi siamo in tenebre assolute; perchè (secondo costoro) la ragione di per sè va in errori nè conosce nulla; la Fede (secondo il supposto) è tutta un arcano, è una incognita che non ha relazione col noto; però noi saremmo incapaci di proferire questo giudizio: La Fede è verità. Se la Fede in parte non è mistero, e comprende verità naturali, allora, o la ragione ha una propria capacità di conoscere, e sta bene ch'essa intenda quelle verità e l'attinenza loro con verità superiori; o non è capace di conoscere il vero, e allora non può intendere nessuna verità rivelata, e noi siamo daccapo nel buio.

Bisogna dunque ammettere che la ragione possa conoscere e dimostrare le verità preliminari alla Fede, poichè da loro viene il motivo razionale per credere le

verità rivelate. Mancando quelle, manca il motivo e sarà impossibile confutare gli atei, i fatalisti, i materialisti, tutti coloro insomma, che non ammettono Dio nè Rivelazione. Chi si ponga in capo di persuadere all'ateo l'esistenza di Dio col primo versetto del Genesi, non darà egli in circolo vizioso? Se costui non accetta l'esistenza di Dio, non può nemmeno accettare che Dio abbia parlato. Chi voglia provare al Turco la falsità del fatalismo con la Bibbia in mano, mostrerà imperizia grossolana nel disputare. Però è necessario ch'alla Fede preceda la Rivelazione, alla Rivelazione preceda la ragione; cioè, per credere, bisogna sapere che Dio ha parlato; per sapere che ha parlato, bisogna poter conoscere che Dio esiste. Nè ciò è contrario a Sant' Agostino che dice prima nel tempo l'autorità, prima in realtà la ragione (*De Ord.*). Di fatto, spiega Sant' Agostino in quel luogo come la ragione, preesistendo ne' fanciulli, si svolga per insegnamento esterno; e va bene. La ragione come potenza preesiste; com'esercizio riflessivo ha gl'impulsi dall' insegnamento; ma questo è chiarito dalla luce interiore, per cui l'intelletto è capace di cognizioni sue proprie. Ecco il perchè alla prima proposizione segue la seconda, ripetuta oggi, ma già sottoscritta dall'illustre e pio Bautain l'8 di settembre 1840: « Il » raziocinio può provare con certezza l'esistenza di Dio, » la spiritualità dell'anima e la sua libertà. La Fede è » posteriore alla Rivelazione, quindi non può convenien- » temente addursi contro l'ateo per provare l'esistenza » di Dio, o contro i partigiani del naturalismo per pro- » vare la spiritualità e la libertà dell'anima razionale. »[1]
La proposizione contradittoria si è: La ragione senza la

1 Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est Revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandam animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi et fatalismi sectatorem alligari convenienter nequit.

Fede non può provare con certezza l'esistenza di Dio e l'altre verità cardinali speculative e pratiche.

La Fede presupponendo dunque la parola rivelata a cui s'assente, per assentirvi si dee conoscere Dio che può manifestare la verità, nè può mentire. Ecco il perchè la Chiesa, nell'Atto di Fede insegnato a' fanciulli col catechismo e che ripetiamo poi fin alla morte, mette l'infallibilità di Dio rivelante per motivo del creder nostro a ciò che la Chiesa stessa propone. È vero che la Fede ne' bambini cristiani è virtù soprannaturale infusa col battesimo avanti l'uso del raziocinio; ma in questo caso altresì la Fede presuppone l'esistenza di facoltà razionali, perchè diviene assentimento espresso e consapevole di sè, quando siam capaci di conoscere la Parola, giunti cioè alla età della discrezione. Se la ragione vien dopo la Fede, chi propone la verità da credere direbbe: motivo della Fede è la Fede; il precetto poi di credere s'esprimerebbe così: devi credere, perchè hai fede: l'atto di fede sarebbe: io credo perchè credo. Nè l'incredulo vorrebbe altro per darci la baia. A che servirebbero allora le prove razionali fornite da' teologi circa la verità della Religione? L'eccellenza della Fede non istà nel credere a un Dio ignoto, come non è bello credere a testimone sconosciuto; quell'eccellenza sta nell'umile soggezione dell'intelletto a un Dio che sappiamo veracissimo, come si presta fede a testimone che sappiamo galantuomo. Segue, che la ragione ci dà i primi veri, secondo cui, e coll'aiuto della Rivelazione e della Grazia, giungiamo alla Fede. E ciò è definito nella terza proposizione, che dice: « L'uso della ragione precede » la Fede, e conduce l'uomo ad essa, soccorrendoci la » Rivelazione e la Grazia. »[1] Anche questa proposi-

1. Rationis usus Fidem præcedit, et ad eam hominem ope Revelationis et Gratiæ conducit.

zione, rinnovata oggi, fu sottoscritta dal Bautain nel l'anno predetto. La proposizione contraddittoria sarebbe: L'uso della ragione vien dopo la Fede, nè può mai giudarci ad essa.

Queste dottrine sono concordemente professate dal comune de'teologi e filosofi cristiani. Però i Padri, i Dottori e gli Scolastici di polso ammisero sempre che ragione fornisce i preamboli della Fede, e che la Fede suppone la ragione, come la grazia suppone la natura; e mentre s'armavano de' testi rivelati contro gli eretici che tenevano l'autorità della Scrittura, contro i Gentili non adoperavano invece ch' argomenti di ragione, mostrando le solenni armonie tra Fede e ragione, e l'analogie tra'misteri e le verità naturali. Però nella quarta proposizione si loda il metodo di tal filosofare cristiano, e si biasima chi per soverchio zelo tassò que' venerandi maestri d'aver data origine alle sètte d'oggidì. « Il » metodo usato da San Tommaso e San Bonaventura e » dagli altri Scolastici dopo di loro, non conduce al ra- » zionalismo; nè fu cagione di spingere l'odierne scuole » di filosofia al naturalismo ed al panteismo. Indi non » è lecito recare a delitto di que' dottori e maestri l'aver » seguito tal metodo, tanto più che la Chiesa, o l'ap- » prova, od almanco ne tace. »[1] La proposizione contradittoria si è: il metodo di San Tommaso, di San Bonaventura, e delle loro scuole ha fatto capo alle dottrine false ch' oggidì avversano la filosofia cristiana e la Chiesa.

La sapienza e utilità di questa decisione non è uomo savio e per bene, che non le senta. Si stabilisce nella

[1] Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura, et alii post ipsos Scolastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur, apud scholas hodiernas, philosophia in naturalismum et panteismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante, vel saltem tecente Ecclesia, usurpaverint.

prima proposizione l'accordo necessario tra ragione e Fede; nella seconda il valore della ragione a dimostrare le più alte verità, e l'assoluta sua competenza per confutare gl'increduli: nella terza che la ragione, quant' al tempo, precede la Fede, e vi conduce in compagnia della grazia e della rivelazione; nell'ultima s'approva il metodo largo, fecondo e perenne del filosofare cristiano. Così Roma affermò l'esistenza d'un criterio intrinseco di verità e la virtù del ragionamento; ci mostrò poi l'aiuto de' criterj estrinseci, la conferma cioè che viene al ragionamento dalla Fede e dalla perpetua tradizione (*mutuam opem ferant*).

Di questo decreto si è parlato moltissimo in Francia; tanta è sempre la grandezza di Roma! I Tradizionalisti con sapiente annegazione chinano il capo; i Razionalisti cattolici hanno gioito; i Razionalisti d'altro conio sentono anch'essi riverenza per la Chiesa, che, depositaria della Fede, non teme la ragione, anzi la riconosce e la chiama in aiuto. Ma noi spesso vogliamo stravincere, nè sappiamo temperarci con la pia modestia dell'amore, che godendo nell'esaltazione del vero, non canta vittoria. Di più, noi mescoliamo al vero le nostre opinioni; e se quello trionfa, crediamo che queste abbiano trionfato. Sentita la decisione romana, qualche avversario de' Tradizionalisti è uscito in parole di scherno contro i fratelli, interpretandola in modo, che per fermo ne trapassa e ne guasta il concetto. Il *Giornale de' Dibattimenti* (12 di gennaio 1856) in una scrittura del signor Bigault piena di belle cose ha queste parole: « Si sa che i due principali *articoli* di questo » simbolo nuovo (il Tradizionalismo), o piuttosto rin- » novato, del signor Bonald e del signor De Maistre, » sono l'impotenza assoluta dell'uomo a pensare ed a » parlare per se stesso, e la rivelazione primitiva d'un » linguaggio paradisiaco, che dette all'uomo l'idee e

„ le parole... Contro questa ipotesi, giacchè è mera „ ipotesi (a meno che i Tradizionalisti non abbiano „ memorie segrete sul paradiso terrestre), noi non di- „ remo che una cosa sola: il Tradizionalismo è l'ulti- „ ma significazione d'una scuola che si mette in capo „ di glorificare il Creatore vilificando la creatura.„ Prima di tutto, non è vero che i Tradizionalisti vilipendano l'uomo per magnificare il Creatore; anzi credono esaltare la grandezza dell'uomo disciplinato alla scuola di Dio. Essi van troppo in là, non c'è dubbio, e, senza volerlo, avviliscono l'uomo, perchè gli tolgono la ragione: ma non s'imputi loro un'intenzione che non è in loro nè può essere. Fine de' Tradizionalisti è provare necessaria la Rivelazione; le prove ch'essi adoperano non sono tutte vere, nè tutte vere le loro conclusioni; ma il fine è buono. De' due *articoli* che si attribuiscono a'Tradizionalisti, il primo è veramente di loro, nè può approvarsi; il secondo, inteso per bene, non è solo di loro, ma di tutti i filosofi cristiani; non è un sistema, è parte di scienza. Dalla sentenza di Roma non apparisce punto, che si condanni la teorica d'un linguaggio insegnato da Dio. La Rivelazione primitiva non è ipotesi, ma teorema dimostrabile e dimostrato con molti argomenti, confermato poi dalle tradizioni de' popoli, dall'autorità de' teologi e filosofi cristiani, e dall'autorità de' libri santi. E fra gli argomenti di ragione avvi il bellissimo di San Tommaso: Le cose istituite da Dio non solo per se stesse, ma per essere principio di altre cose, a tal fine son create perfette; ma l'uomo può essere principio d'altri, non solo per generazione còrporea, sì ancora per l'istruzione ed il governo: dunque il prim'uomo, come fu istituito perfetto quant'al corpo, affinchè potesse generare, così fu anche istituito perfetto quant'all'animo, affinchè potesse tosto ed istruire e governare gli altri. Se ne deduce che il

primo uomo ebbe da Dio la scienza di tutto ciò a cui l'uomo è nato per essere istrutto, e però non solo la scienza delle verità naturali, ma ben anco delle verità sovrannaturali, necessarie al governo della vita umana (D. Th., *S. T.*, p. 1, q. 94, a. 3. c.). Le tradizioni dei popoli e gli argomenti di autorità, andrei troppo in lungo, se volessi parlarne a sufficienza; e d'altra parte abbiamo gran copia di libri che ne trattano espressamente. Inoltre a' filosofi cristiani non rimane dubbio di ciò, pensando al Genesi, dove si parla di colloquj fra la Divinità ed i nostri progenitori. Si può disputare sul modo di que' colloqui; ma sulla rivelazione significata da essi, Teologi e Commentatori cattolici non fanno contesa.

La tesi della Rivelazione primitiva si congiunge al problema sull'origine del linguaggio; ma la soluzione del problema non muta punto la tesi che gli è superiore. Sappiamò che Rivelazione primitiva ci fu; or qualunque ne fosse il modo, tal verità non viene a mancare: però Sant' Agostino (*Enarr. in Ps.* 118, *Sermo* 25, § 5) distingue tre leggi: la data nel Paradiso terrestre, *in Paradiso data;* la naturale, *naturaliter insita;* la scritta, *in litteris promulgata.* Nondimeno anche l'origine del linguaggio ha una parte certa e teorematica, che bisogna sceverare dal problema fin di principio, ed è, che il prim' uomo, o da Dio, o da sè, ebbe un linguaggio, senza cui non avrebbe potuto essere *vero padre* od *istitutore* del genere umano. Dalla prova di San Tommaso già recata esce tal corollario; e la Scrittura ce lo rafferma narrando che Adamo chiamò ciascun animale del nome che gli conveniva. Un' altra cognita s'ha ed è necessario distinguerla dall' ignoto; cioè, che il primo uomo, se fu inventore del linguaggio, fu non per una scienza tarda ed oscura come la nostra, bensì per una scienza pronta e luminosa, derivante da

natura perfetta e da virtù soprannaturali ordinate ai fini della creazione. Quindi, se il problema si sciolga per l'invenzione umana del linguaggio, questa si riterrà come divina indirettamente, per una scienza infusa nel primo padre e primo maestro della umana famiglia. Che rimane? Rimane da sapere se Dio parlò al primo uomo con suoni sensibili, od in maniera tutta interiore ed intellettuale. Se pensiamo che ad avere intelligenza perfetta v'è bisogno di specie sensibili e di segni; se passiamo a considerare, che la scienza d'Adamo, com'avvisa ottimamente San Tommaso, fu superiore ed infusa, non già differente dalla nostra (*nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra,* Ibid. q. 94, a 3, ad pr.), se ne può dedurre, almeno con molta probabilità, che Dio medesimo insegnasse il linguaggio al primo uomo. Sant'Agostino si propone la tesi, se Dio parlasse alle orecchie ed alla fantasia di Adamo con suoni e specie sensibili, o solo all'intelletto con parola interiore, e si risolve pel primo supposto: Dio parlò nel Paradiso, come parlò a' Padri, ad Abramo, a Mosè. [1] E San Giovanni Crisostomo, nell'Omelia 17 al cap. 2 del Genesi, interpreta letteralmente il racconto de'divini colloquj. Si conclude, che la Rivelazione primitiva è tutt'altro che ipotesi; verità certa si è, l'umane generazioni essere state ammaestrate dal primo padre in un linguaggio e con esso nelle dottrine cardinali; verità non meno certa l'origine divina, almeno indirettamente, della parola; l'origine divina in modo diretto ha poi tali argomenti, che la rendono sommamente probabile, e *forse* dimostrata. Non si appose dunque il

1. Quomodo ergo illi locutus est Deus? Utrum intus in mente, secundum intellectum, idest ut sapienter intelligeret voluntatem et preceptum Dei sine ullis corporalibus sonis, vel corporalium similitudinibus rerum? Sed non sic existimo primo homini locutum Deum. Talia quippe Scriptura narrat, ut potius credamus etc. *De Gen. ad Litt.* L. VIII, c. 18.

signor Rigault se egli credè condannata la tesi d'una Rivelazione primitiva e d'un linguaggio adamitico. Quest' errore derivò forse da confondere col tradizionalismo la dottrina d'una Rivelazione primitiva; ma i vescovi di Francia, riprovando l'opinioni del Lammennais, già distinsero l'una cosa dall'altra; e riconobbero i segni della Rivelazione primitiva nelle tradizioni religiose e morali de'popoli. [1] Si mostri dunque il sostanziale divario tra il sistema falso e la vera dottrina.

Tre sono le proposizioni fondamentali del Tradizionalismo: 1ª Assoluta incapacità della ragione a conoscere da sè nulla di vero e di certo; 2ª mancanza nell'uomo d'un criterio interiore di verità e di certezza; 3ª primo ed unico criterio la Fede. Questa dottrina, com'ho dimostrato, è intrinsecamente falsa e contradittoria; nè altro ci voleva che la nobiltà della causa contro i Razionalisti, per nascondere sì pernicioso errore a tanti valentuomini. Ma la dottrina che fa necessaria la Rivelazione primitiva, non professa pur uno di que'principj. Muove *soltanto* dall'aforismo, che l'uomo a svolgere le facoltà razionali bisogna d'impulsi esteriori, e che per giungere facilmente, universalmente e senza errore, alle verità religiose e morali, gli occorre un magistero divino. Or ciò non toglie un criterio interno, nè l'efficacia della ragione. 1° È un fatto sperimentale che le facoltà dell'uomo si svolgono per l'educazione esteriore a cui succede poi l'interna e spontanea. Quel ch'è per l'individuo, è pel genere umano: anche i progenitori ricevettero una educazione; e fu Dio il pedagogo. Ma l'istituzione suona invano senz'un interiore criterio, distinto dall'esteriore della Fede. Se

1. « Libenter agnoscimus, *cum doctoribus religionis*, vestigia *primitivæ revelationis* circa veritates, quæ basis et fundamenta sunt religionis et morum, in variorum traditionibus populorum deprehendi. » — Parole riportate dal P. Ventura nel suo libro sulla *Origine delle idee.*

pensiamo alla nostra fanciullezza, possiamo ricordarci che credevamo a'detti altrui pel motivo stesso che vi crediamo anch'oggi; reputavano e' dicesser quello che, *ignorato* da noi, era *saputo* da essi: avevamo dunque fiducia nel valore della ragione; il qual è postulato precedente alla Fede. 2° Quantunque sia un fatto sperimentale, che riceviamo dall'educazione esterna, massime dal linguaggio, la notizia delle più alte verità, tuttavia la ragione, movendo da principj proprj ed evidenti, può dimostrarle in guisa affatto indipendente dalla Fede. Ed avviene spesso così anche in fisica. Galileo seppe che un vetraio d'Olanda per caso aveva scoperto il canocchiale; si pose a meditarvi, e col discorso trovò i modi e la ragione della scoperta. Ecco il forte della questione: il discorso muove dalla Fede, o da principj razionali? I tradizionalisti dicono, dalla Fede; noi diciamo: La Fede n'assicura che la cosa è di tal fatta e non altrimenti; ma noi, per dimostrarne la verità razionale, *moviamo da principj, non di Fede, sì di ragione.* 3° Se dall'esterna educazione, e specialmente dal linguaggio, si ha impulso a meditare le principali verità, è chiaro tuttavia che tal educazione può essere corrotta, e darci notizie o non esatte o non pure su Dio, la legge morale e l'uomo. Ma una volta che la mente ha ricevuto di ciò qualche nozione, può, se di retta volontà, dallo spettacolo del mondo e dalla coscienza, purificare con la riflessione tali notizie e gettar via le pastoie degli errori. Ecco perchè San Paolo dice de' Pagani, ch'essi erano inescusabili. Insomma, le ragione *non è tutta passiva,* come dicono i Tradizionalisti, ma può con qualche aiuto ritrovare la verità. Così è dato a chi s'allontanò dalla Fede, ritornarvi con la ragione, con la Rivelazione e con la Grazia: con la ragione, per iscoprire gli errori contrarj al discorso naturale: con la Rivelazione e con la Grazia, per

assentire alla parola di Dio *in virtù di quella credenza,* ch'è sopra natura, come n'è sopra natura il principio ed il fine. 4° Da ciò si rileva, che la Fede è dopo la ragione, com'insegna il Decreto Romano. L'autorità, per guidarci al vero, passa dal noto all'ignoto, facendo sì che con la scorta di lei la ragione cammini da sè. Torniamo con la mente a quando eramo fanciulli. Mi ricordo che da prima concepivo Dio come un gigante; poi a poco a poco, discernendo lo spirituale dal corporeo, venni a capire perchè mi si dicesse che Dio è spirito puro. Il processo della mente è questo; *prima* con le percezioni acquistiamo l'*idee* delle cose, e vengono in atto i principj della ragione; *poi* fatti capaci della parola, l'autorità umana ne dà impulso ad acquistare la *conoscenza* precisa di noi, del mondo e di Dio; conosciamo allora l'autorità di Dio, e gli porgiamo esplicitamente credenza. 5° Indi si vede come la ragione, che precede la Credenza, e ha virtù sua propria, possa pervenire a molte verità distinte dalla Fede, e quanto sia falso che non trapassi mai l'autorità e l'insegnamento.

Mio carissimo Professore, se io laico parlando a Lei sacerdote e pio, di queste attinenze tra la ragione e la Fede, son caduto in alcuni svarioni, me ne corregga Ella francamente. Come non dobbiamo peritarci a dire con rettitudine quel che sentiamo, così ammoniti, non dobbiamo vergognarci di rispondere « ho sbagliato. »

Lucca, 26 gennaio 1856.

Suo affezionatissimo amico
AUGUSTO CONTI.

CENNI

DEL SISTEMA DELLA FILOSOFIA CRISTIANA.

TOLTO DALLA BIBBIA.

SOMMARIO.

Ch'è mai la filosofia come scienza naturale. — La Rivelazione aiuta la notizia del soggetto. — Dove si può studiare la Rivelazione e l'accordo di essa con la filosofia. — Qui a che si ristringe il discorso. — Dio. — Suo concetto. — Sua unità, immutabilità, eternità, immensità, perfettissimo, onnisciente, verace, bontà, giustizia essenziale, santità, giudice, carità, vita: tutti gli attributi in un detto di Gesù Cristo. — In Dio il possibile è infinito. — Ma fuor di Lui nulla è come Lui. — Tutto principio. — Creazione. — Conservazione. — Fine della Creazione. — Dio causa efficiente, esemplare e finale. — Imitazione di Dio nelle creature. — Perfezione di esse. — Di che si compongn il mondo. — Immagine di Dio nell'uomo. — Alle creature intelligenti s'ordinano le altre; com'utili alla vita animale, che serve allo spirito; o come utili a dar notizia di Dio, a premio, a gastigo, a prova. — Provvidenza di Dio, che non toglie la causalità finita nè la libertà. — Regno di Dio. — Origine del male. — Dal male morale ogni altro male. — Riordinamento della volontà pel dolore. — Disordine interiore nell'uomo. — Disciplina dell'uomo. — Stato di preparazione. — La fine del mondo. — Rinnovamento del mondo o il fine. — Perfezioni sperse nel mondo, raccolte nell'uomo. — Sua perfezione propria. — Qui si manifesta il fine delle cose. — Conoscimento della verità. — Conoscimento finito. — Le verità necessarie splendono a tutti. — Verità rivelata. — Conoscimento finale. — Libera volontà. — Merito. — Premio e pena. — Immortalità. —Origine della Società umana.—La famiglia.—Eguaglianza dell'uomo e della donna. — Sudditanza di queste. — Eguaglianza di tutti gli uomini. — Proprietà. — Le Potestà da Dio. — I Tribunali. — La Potestà è un ministero, non è padronanza. — La Chiesa. — Perpetuità e progresso, Patriarchi, Profeti, Sinagoga, Chiesa di Gesù Cristo. — Sua unità. — Chiesa trionfante, o regno perfetto di Dio. — La filosofia è come un poema.

La Filosofia com' ogni scienza naturale, non è altro che *un ordine di verità razionali dipendenti da un prin-*

cipio razionale anch'esso, ed evidente. Indi la Filosofia, come sistema scienziale, non dipende dalla Rivelazione, appunto perchè dipende da principj suoi proprj. Riesce contraddittorio che una scienza non derivi d'altronde i suoi principj, e ch'ella poi non sia indipendente, che non abbia cioè le proprie ragioni fondamentali. Ma se la Filosofia, *come sistema,* ha un essere tutto suo, nondimeno s'aiuta con la Rivelazione *quant'al soggetto.* Dio, l'universo e l'uomo, conosciuti per via delle somme ragioni, ecco il soggetto della Filosofia. Essa non crea il proprio soggetto, lo trova, lo riconosce, lo rischiara, lo dimostra. Quanto più pura e compiuta sarà dunque la notizia diretta del soggetto, tanto più puro e compiuto sarà il conoscimento riflesso e scientifico, che ne potremo avere. E ciò fa la Rivelazione, che n'*aiuta* in modo facile e scevro d'errori per le verità principali di ragione; ci porge inoltre concetti *analogici* su verità non adequate alla ragione, ma superiori, pur necessarie a compiere la conoscenza naturale. Sicchè la Rivelazione non entra nè punto nè poco *nella forma scientifica,* ma solo nella materia; nè v'entra *con attinenze intrinseche, ma estrinseche,* perchè non *oggetto di Fede, ma di ragione* è *la materia prettamente filosofica, come tale,* e il magistero divino ci soccorre solo a pensarla in modi ben determinati e sinceri Il sistema della Filosofia, considerato *ne' punti massimi della sua materia,* non già nella sua forma logica, si contiene perciò nelle dottrine rivelate a' profeti ed agli apostoli, tramandate a noi coll'insegnamento perpetuo della Chiesa. Quest'insegnamento si radica nelle tradizioni apostoliche e nelle scritture, viene amministrato tutto dì dalla scuola vivente della Chiesa, e riceve definizione da' concilj ecumenici e da' capi della cattolicità. Ordine sapientissimo! questa unione di parola divina orale e di scritture divine, comunicateci per una potestà che insegna

e definisce a voce ed in iscritto, risponde alla necessità delle cose. La parola vien prima parlata, poi scritta; la parola scritta riceve senso dalla parlata, di cui è segno, e le dà in contraccambio stabilità; ecco la tradizione e i libri santi. La tradizione della parola inoltre, interpetrando la lettera, si conserva pura se le verità medesime si tramandano di bocca in bocca pel corso de' secoli; e daccapo la scrittura ribadisce la tradizione; ecco l'insegnamento vivo e le definizioni scritte della Chiesa. Le dottrine, per que' due mezzi della voce e de' libri, non solo si trasmettono di generazione in generazione, ma spiegano maggiore ampiezza e progrediscono; perchè negli esordj ogni dottrina si appresenta in forma di poche proposizioni fondamentali che abbisognano di svolgimento, e questo germina dall'identità de' principj; ecco le leggi del progresso nella Chiesa universale.

Dunque le supreme verità della Filosofia (quant'al *soggetto,* non già quant'alla *forma*) si posson raccogliere da noi nella *parola di Dio insegnata dalla Chiesa,* nella tradizione, nella Bibbia, nel catechismo, nelle decisioni de'Concilj e de' Pontefici. Chi si mettesse all'impresa di attingere a queste fonti la sapienza cristiana nell'ordine delle verità razionali, farebbe opera bella; che non solo mostrerebbe com'ogni più alta dottrina s'acchiude nella Scrittura e nelle tradizioni ecclesiastiche primitive, ma più come di secolo in secolo le verità sempre identiche si sono maturate, e come ogni errore d'eretico fu occasione a sempre più definirle. Così, dal Concilio di Vienna si condannò l'errore della visione di Dio quaggiù, e di chi neghi l'anima umana esser principio sostanziale vivificante il corpo; dal Concilio di Laterano, la possibilità di contraddizione fra' dommi della Fede e la ragione; dal Concilio di Trento, chi non riconosca il libero arbitrio, e chi ammetta possibilità di salute

senz' opere buone. Ma io non voglio qui (nè sarebbe opportuno) tanta larghezza d'indagine, che richiederebbe volumi: mi ristringerò a un cenno del sistema filosofico cavato dalla Scrittura desiderando che molta fiamma secondi poca favilla per opera di chi sa più e meglio di me.

Dio, secondo i libri santi, è Quegli che è; non era, non sarà, ma è; non ha ricevuto l'essere, non può perderlo; non dura nel tempo con una durata divisibile in momenti; è nella pienezza dell'essere. Disse Dio a Mosè: Io son Quegli che sono, e tu dirai a'figliuoli d'Isdraello: Colui che è, mi mandò a voi.[1] E il Verbo di Dio parlando a' Farisei: In verità, in verità vi dico, che prima che *fosse* Abramo, io *sono*.[2] Da questo ammirabile concetto di Dio si trae la vera notizia delle sue perfezioni.

L'Ente che è pienezza d'essere, non può concepirsi molteplice; però è scritto: Il Signore è Dio, nè avven'altro fuor di lui.[3] Dio uno è immutabile, perchè è; ond'è scritto: Il cielo e la terra passeranno, la mia parola poi non passerà.[4] All' ente per essenza appartiene l'eternità; ed è scritto: Il Dio nostro è in eterno, e per tutti i secoli; e sempre regnerà sopra di noi.[5] Gli appartiene l'immensità, perchè in lui non ha confine di tempo o di spazio, ma l'uno e l'altro sono da lui. Io forse, dice il Signore per Geremia, non empio il cielo e la terra? E Salomone, edificato il tempio, esclamava: Forse è da

1. Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel. Qui est, misit me ad vos. *Exod.*, III, 14.

2 *S. Joan Ev.*, VIII, 58: Amen, amen dico vobis: antequam Abraham fieret, ego sum.

3. Dominus ipse est Deus, et non est alius præter eum. *Deuter.*, IV, 33.

4. Cœlum et terra transibunt, verba autem mea non præteribunt. *Matth.*, IV, v. 35.

5. Deus noster in æternum, et in sæculum sæculi: ipse reget nos in sæcula. *Ps.* LXX, v. 19.

reputare che veramente Dio abiti sopra la terra? perchè, se il cielo e i cieli de' cieli non ti possono capire, quanto meno questa casa che io edificai?[1] All' Ente che è, nulla può mancare; e magnificamente nel martirio così lo confessava il fanciullo Maccabeo: Signore Dio creatore d' ogni cosa, terribile e forte, giusto e misericordioso, tu solo sei 'l buon re, solo eccellente, solo giusto, onnipotente ed eterno.[2] E Dio disse ad Abramo: Io il Signore onnipotente; però cammina dinanzi a me, e sii perfetto.[3] Dio che tutto può, tutto sa; ed Anna profetessa cantò: Non vogliate far tante vantazioni; non seguite più nel parlare l' antico stile, perchè il Dio delle scienze è il Signore, ed egli conduce ad effetto i suoi disegni.[4] Però egli vede tutto, sa il futuro come presente, e nella scienza dispone ogni cosa. Diceva San Pietro a' Giudei: Uomini Isdraeliti, udite queste parole: Gesù Nazzareno, a cui Dio ha reso testimonianza con opere e prodigj e segni fatti per mezzo di lui tra voi, come voi stessi sapete; lui, tradito per determinato consiglio e prescienza di Dio, uccideste, crocifiggendolo, per mano degli empj.[5] Dio, che è, che tutto può, che tutto sa, non mènte, manifesta cose veraci; e San Paolo scriveva di sè, ch'era apostolo per la speranza di vita eterna, promessa da Dio, che non mènte, avanti'l principio de'tem-

1. Ergone putandum est quod vere Deus habitet super terram? Si enim cœlum, et cœli cœlorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi? *Reg.*, III, 8, v. 27.

2. Domine Deus omnium creator, terribilis et fortis, justus et misericors, qui solus es bonus rex, solus præstans, solus justus et omnipotens et æternus. 2 *Macc.* I, v. 24.

3. Ego Deus omnipotens: ambula coram me, et esto perfectus. *Gen.*, XVII, v. 1.

4. Nolite multiplicare loqui sublimia, gloriantes: recedant vetera de ore vestro, quia Deus scientiarum, Dominus est, et ipsi preparantur cogitationes. I *Reg.*, II, v. 3.

5. Hunc definito consilio et præscientia Dei traditum, per manum iniquorum affigentes interemistis. *Act.*, II, v. 23.

pi.[1] Dio perfettissimo è bontà e giustizia essenziale. Retto è, cantava il Salmista, il signore Dio nostro, e in lui non è iniquità.[2]

Questo Dio buono diceva a Mosè: Parla ad ogni ceto de' figliuoli di Isdraello e di' loro: siate santi, perchè io Signore Dio vostro, son santo.[3] E Gesù Cristo insegnava: Un solo è buono: Iddio.[4] Egli buono, giusto, santo, è giudice che scandaglia i segreti pensieri, punisce i malvagi, e premia i giusti; però David: Sarà consunta la nequizia degl' iniqui, e tu dirigerai i giusti, o Dio, che scruti e cuori e reni.[5] Dio è carità, scrisse Giovanni con la sua celestiale dolcezza: Carissimi, amiamoci l'un l'altro, perchè la carità è da Dio; e ciascuno che ama è nato da Dio e conosce Dio. *Chi non ama, non ha conosciuto Dio,* perchè Dio è carità.[6] Nelle quali parole si compendia la Filosofia cristiana. L'Ente senza difetto, l'onnipotenza, la sapienza, la bontà è vita; però Dio è chiamato nel libro d' Ester: Altissimo, massimo, e sempre vivente Iddio:[7] e Dio giura terribile e confortatore: Io vivo.[8] La carità, ch'è vita di Dio, ordina tutto al bene, con vigile provvidenza; e leggiamo: Tu poi, o Dio nostro, sei soave e verace e paziente, e ogni cosa disponi

1. In spem vitæ æternæ, quam promisit, qui non mentitur, Deus ante tempora sæcularia. *D. Paul. ad Tit.*, I, 2.

2. Rectus Dominus Deus noster, et non est iniquitas in eo. *Ps.* IX, v. 16.

3. Loquere ad omnem cœtum filiorum Israel; et dices ad eos: Sancti estote, quia ego sanctus sum, Dominus Deus vester. *Levit.*, XIX, v. 2.

4. Unus est bonus, Deus. *Matth.*, XIX, v. 17.

5. Consumetur nequitia peccatorum, et diriges justos, scrutans corda et renes Deus. *Ps.* VII, v. 10.

6. Carissimi, diligamus nos invicem: quia charitas ex Deo est. Et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum; quoniam Deus charitas est. *S. Joann.*, 1 Ep. IV, v. 7, 8.

7. Et filios altissimi, maximi, semperque viventis Dei. *Est.*, XVI, v. 16.

8. *Ezech.*, IV, v. 16: Vivo ego: dicit Dominus Deus.

a misericordia.[1] Questi attributi di Dio si raccolgono nelle parole di Gesù Cristo. Io sono via, verità e vita;[2] cioè, Dio bontà, ci conduce a giustizia; Dio verità, c'illumina a sapienza; Dio vita, ci dà vita immortale.

Se Dio è infinito essere, e potenza infinita, infinito è il possibile in lui; com'è scritto nel Vangelo di San Matteo; Ogni cosa è possibile a Dio.[3] Però l'onnipotente, ch'è sapientissimo e buono, crea l'universo con atto di potenza infinita, con sapienza, e a fine di bene; e si legge ne' Salmi: Date lode a Dio, perch'egli è buono, perchè la misericordia di lui è in eterno... che solo fa le meraviglie, perchè la misericordia di lui è in eterno; che fece con sapienza i cieli, perchè la misericordia di lui è in eterno.[4] Ma se Dio è infinito ed unico, niente può paragonarsi a lui; ma tutto è finito, infinitamente minore a lui; come dice David: O Dio.... che facesti le grandi cose, chi è simile a te?[5] Gli attributi di lui, che sono la sua medesima essenza, non possono comunicarsi; nulla, fuori di lui, è divino ed eterno; tutto ebbe principio nel tempo per volontà di lui, e prima ch'ei creasse il mondo, questo non era in alcun modo. Dunque l'onnipotente creò tutto dal nulla, com'è scritto: *In principio* Dio creò cielo e terra.[6] E la madre de' Maccabei, esortando i figliuoli a morire per la legge de' loro padri, così parlava: Io non so com'appariste nel mio utero, perchè io non vi diedi spirito, animazione, e vita, nè a ciascun di

1. Tu autem, Deus noster, suavis et verus es, patiens et in misericordia disponens omnia. *Sap.*, XV, v. 1.

2. Ego sum via, veritas et vita. *Ioann.*, XIV, v. 6.

3. Apud Deum omnia possibilia. *Matth.*, XIX, v. 26.

4. Confitemini Domino, quoniam bonus; quoniam in æternum misericordia ejus.... Qui facit mirabilia magna solus; quoniam in æternum misericordia ejus. Qui fecit cœlos in intellectu; quoniam in æternum misericordia ejus. *Ps.*, CXXXV, v. 1, 4, 5.

5. Deus.... fecisti magnalia. Deus, quis similis tibi? *Ps.* LXX, v. 19.

6. In principio creavit Deus cœlum et terram. *Gen.*, I, v. 1.

voi congegnai le membra; ma bensì del mondo il creatore, che stabilì la generazione dell'uomo, e a tutto die' principio, a voi renderà di nuovo con misericordia spirito e vita, perchè voi ora disprezzate voi stessi per le sue leggi. — E ad uno de' figliuoli in punto di morte, diceva: Di grazia, figliuol mio, guarda il cielo e la terra e tutto ciò che v'è, e poni mente, che Dio fece ogni cosa e la specie umana dal nulla.[1] Che se Dio crea l'universo dal nulla, ogni creatura esiste e si muove non da sè, ma da Dio, che la conserva; però tutto è in Dio, non come sostanza di lui, ma com'effetto; e noi, diceva San Paolo, in lui viviamo, ci moviamo e siamo.[2] E il Savio: Come potrebbe alcuna cosa durare, se tu non volessi? o come sarebbe conservato ciò che tu non chiamassi a nome?[3] e viene che, ritraendosi l'atto conservativo, il mondo tornerebbe nel nulla; e lo diceva il Maccabeo, esortando i suoi a combattere forti, e a non temere i nemici: perchè (così egli) confidando essi nell'armi e nell'ardire, noi confidiamo nel Signore onnipotente, che gli avversarj e il mondo tutto può dileguare ad un cenno.[4] E qual è il fine della creazione? il bene, perchè Dio è buono: e se bene sommo è Dio, egli è fine della creazione: Dio creò il mondo perchè lui conoscesse e amasse la creatura intelligente; nel conoscere lui, ch'è verità,

1. Dixit ed eos: nescio qualiter in utero meo appuruistis: neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi, sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam, sicut nunc vosmetipsos despicitis propter leges ejus. *Macc.*, II, 7, v. 22, 23. Peto, nate, ut adspicias ad cœlum et terram et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus, et humanum genus. *Id.*, ib., v. 28.

2. In ipso enim vivimus, et movemur et sumus, sicut et quidam vestrorum pœtarum dixerunt. *Act.*, XVII, v. 28.

3. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur? *Sap.*, XI, v. 26.

4. Nam illi quidem armis confidunt, ait, simul et audacia; nos autem in omnipotente Domino, qui potest et venientes adversum nos, et universum mundum uno nutu delere, confidimus. *Macc.*, II, 8, v. 18.

nell'amar lui, ch'è bene, può consistere solo il bene supremo. Ond'è scritto ne' Proverbj: Tutte le cose ha fatto il Signore per sè stesso; anche l'empio ch'è serbato al mal giorno.[1] Sì, anche l' empio, che prova i giusti e paleserà la giustizia di Dio. Nè giovano a Dio le cose create; chè il bene infinito non s'accresce; ma è fine ultimo per bene delle creature. Giobbe: Chi diede a me per l'avanti, sicchè io gli debba restituire? Tutte le cose che son sotto il cielo son mie.[2] Lo ripeteva l'Apostolo a' Romani: Chi fu primo a dare a lui, e saràgli restituito?[3] Dio, ch'è perfetto e buono, fa le cose perfette e buone in loro specie, rispondenti cioè al fine di Dio, ch'è il bene. Sta scritto nel Deuteronomio: Le opere di Dio sono perfette;[4] e nel Genesi: Vide Dio tutte le cose ch'aveva fatte; ell'erano molto buone.[5] Sicchè Dio è causa efficiente, finale ed esemplare, com'è scritto: Da lui, e per lui, e in lui son tutte le cose; a lui gloria ne' secoli.[6] Sta in ragione che come Dio è primo principio, sia ultimo fine; diceva egli stesso per Isaia: Io primo ed io ultimo, e fuor di me non v'ha Dio. Chi simile a me?[7] Le cose del mondo, venute da lui, e ordinate a lui, ne imitano finitamente la perfezione e la bontà; indi è scritto nella Sapienza: Tutte le cose ordinasti con misura, numero e peso.[8] Con misura, perchè ciascuna cosa

1. Universa propter semetipsum operatus est Deus; impium quoque ad diem malum. *Prov.*, XVI, v. 4.

2. Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Omnia quæ sub cœlo sunt, mea sunt. *Job*, XLI, v. 2.

3. Aut quis prior dedit illi et retribuetur ei? *Paul. ad Rom.*, XI, v. 3.

4. Dei perfecta sunt opera. *Deut.*, XXXIII, v. 4.

5. Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. *Gen.*, I, v. 31.

6. Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt: ipsi gloria in sæcula. *D. Paul. ad Rom.*, XI., v. 36.

7. Ego primus et ego novissimus, et absque me non est Deus. Quis similis mei? *Is.*, XLIV, v. 6, 7.

8. Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. *Sap.*, XI, v. 21.

in sè è quel che dev'essere, nè più nè meno, ed ha proporzione col tutto; con numero, perchè gli enti creati hanno moltiplicità ordinata ad unità; con peso, perchè le creature hanno lor proprie qualità e virtù rispondenti al fine. Indi l'Ecclesiastico: Non c'è da levare o aggiungere alle meraviglie di Dio, nè da comprenderle.[1]

Il mondo, sì mirabilmente congegnato, è composto di corpi non animati, animati e d'intelligenze. Si raccoglie chiaramente dal Genesi: In principio creò Dio cielo e terra, la terra poi era inane e vuota. Poi Dio disse: Sia fatta la luce, e la luce fu: e l'acque, che sono sotto il cielo, congregò in un luogo; e apparve l'arida. Comandò che la terra germinasse erba verdeggiante e che fa il proprio seme, e legni pomiferi, e pose i luminari nel firmamento. Poi creò i grandi cetacei, ed ogni animale, che *vive* e si *muove,* e ogni volatile secondo la sua specie. E Dio fece le bestie della terra, secondo la loro specie, i giumenti ed ogni rettile della terra, secondo la loro specie. Finalmente Dio disse: Facciamo l'uomo ad *immagine* e *somiglianza* nostra. E Dio creò l'uomo a sua *immagine;* ad *immagine* di Dio lo creò maschio e femmina.[2] Sublime la triplice ripetizione: Dio creò l'uomo a sua immagine! Che le cose tutte sieno per le creature intelligenti, sole capaci d'intendere e d'amare, si vede di qui: Facciamo l'uomo ad immagine e somiglianza nostra, e presieda egli a'pesci del mare, e a'volatili del cielo, ed alle bestie, e a tutta la terra, e ad ogni rettile che si muove sulla terra.[3] E se al bene delle creature intelligenti hann'ordine l'altre cose, vediamo che queste, o servono al-

1. Non est minuere, neque adjicere, nec est invenire magnalia Dei. *Eccles.*, XVIII, v. 5.

2. *Genesi*, 1, passim.

3. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram: et præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili, quod movetur in terra. *Gen.*, I, v. 26.

l' uomo per *conservazione della vita* che serve al fine supremo, o giovano *direttamente allo spirito* per dargli notizia di Chi lo creò e de'suoi destini, e per essergli di premio, di castigo, di prova: si raccoglie da'libri santi. Sta scritto nel Genesi: Ecco, io vi diedi ogni erba che porta seme sopra la terra, e tutti gli alberi che hann' il seme della loro specie in se stessi, affinchè ciò vi sia in cibo. [1] E il cibo a qual fine? San Paolo risponde: O mangiate, o beviate, o facciate altra cosa, tutte fate a gloria di Dio. [2] E come l' universo levi l' anima a Dio, lo cantava il Profeta: I cieli narrano la gloria di Dio, e il firmamento annunzia l' opere di Lui; il giorno manda al giorno questa parola, e la notte la fa nota alla notte: non c' è linguaggio nè favella, ove non s' intenda le loro voci. [3] Le creature servono a pena della colpa, com' è scritto nel Deuteronomio: Adunerò i mali sopra di loro, in loro scaricherò tutte le mie saette. [4] E narra l'Esodo: La grandine percosse in terra d' Egitto tutte le cose, ch' erano pe' campi, dall' uomo fino al giomento; e la grandine percosse ogni erba del campo, e spezzò ogni legno di quella regione: solo nella terra di Gessen, ov'erano i figliuoli d'Israele, non cadde grandine. [5] Le creature stesse valgono a prova ed a premio, come si vede nel libro di Giobbe, uomo semplice e retto, che temeva Dio e fuggiva il male;

1. Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram et universa ligna, quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam. *Gen.*, I, v. 29.

2. Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive alind quid facitis: omnia in gloriam Dei facite. *D. Paul*, 1 *Cor.*, X, v. 31.

3. Cœli enarrant gloriam Dei: et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Non sunt loquelæ neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. *Ps.* XVIII, v. 1, 2 e 3.

4. Congregabo super eos mala, et sagittas meas complebo in eis. *Deuter.*, XXXII, v. 23.

5. Et percussit grando in omni terra Ægypti... Tantum in terra Gessen, ubi erant filii Israel, grando non cecidit. *Hexod.*, IX, v. 25.

ed esclamava: Nudo uscii dall'utero della madre mia, e nudo tornerò alla terra: il Signore mi diede, il Signore mi tolse; come piacque al Signore fu fatto: il nome del Signore sia benedetto. All'ultimo poi il Signore benedisse Giobbe più che da principio. [1] Dio, primo principio dell'essere e dell'operare, indirizza dunque i corpi, gli animali e gli uomini con provvidenza certa: però è scritto in Amos: E piovvi, dice il Signore, sopra una città, e sopra un'altra città non piovvi; una mèsse venne a perfezione; e l'altra, ove non piovvi, inaridì. [2] E ne' Proverbj: Il Signore rimira le vie dell'uomo, e considera tutti i sui passi. [3] E ancora: Le sorti si gettano nell'urna, ma il Signore ne dispone. [4] E Daniele: Là sapienza e la fortezza sono di Dio; ed egli muta i tempi e l'età; trasferisce i regni e li costituisce; dà la sapienza a' sapienti, e la scienza a chi intende la disciplina; egli rivela le cose profonde e nascoste, e conosce quel che sta in tenebre; e la luce è con Lui. [5] Finalmente San Paolo: Dio è che opera in voi ed il volere ed il fare secondo la buona volontà. [6]

1. Job... homo simplex et rectus: ac timens Deum, et recedens a malo. *Job.*, I, v. 8. Nudus egressus sum de utero matris meæ, et nudus revertar illuc: Dominus dedit, Dominus abstulit: sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum. *Job.*, ib. v. 21. — Dominus autem benedixit novissimis Job, magis quam principio ejus. *Id*, XLII. v. 12.

2. Et plui super unam civitatem, et super alteram civitatem non plui: pars una compluta est; et pars, super quam non plui, aruit. *Amos.*, IV, v. 7.

3. Respicit Dominus vias hominis, et omnes gressus ejus considerat. *Prov.*, V, v. 21.

4. Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur. *Prov.*, XVI, v. 33.

5. Sapientia et fortitudo ejus sunt; et ipse mutat tempora et ætates; transfert regna atque constituit; dat sapientiam sapientibus, et scientiam intelligentibus disciplinam; ipse revelat profunda et abscondita et novit in tenebris constituta: et lux cum eo est. *Dan.*, II, v. 20, 21 e 22.

6. Deus est enim, qui operatur in vobis et velle, et perficere pro bona voluntate. *D. Paul. ad Philipp.*, II, v. 13.

Ma, nota il Martini, le cause libere com' il nostro volere, mosse dalla Provvidenza, operano senza necessità, e le cause necessarie senza violenza. Ond'è scritto: La sapienza di Dio potentemente arriva da una estremità all'altra, e tutte le cose dispone con soavità. [1] Le disposizioni della Provvidenza hanno per fine il regno di Dio; il qual regno comincia qui con la giustizia, amando Dio e gli uomini, facendo il bene e odiando il male; e si compie in cielo, ove l'intelligenze, per la visione di Dio, riposano eternamente nel fine. Così è spiegato il vasto dramma della storia. Però nel Vangelo: Cercate prima il regno di Dio e la giustizia di lui; e tutto il resto vi sarà dato di soprappiù. [2]

Se il reggimento della Provvidenza si estende ad ogni tempo e ad ogni luogo, com'è scritto: Fin da principio, la tua provvidenza, o padre, governa tutte le cose; [3] e se Dio fece buona e perfetta ogni sua creatura, com'è scritto: Fece buone tutte le cose; [4] e se, com'anch'è scritto: Dio ama tutto ciò che vi è, e niente odia di ciò, ch'egli fece; [5] segue che il male non può venire da lui. Da che dunque? non da causa necessaria, che opera secondo leggi poste da Dio: dunque da causa libera. Fin qui la ragione; e questa verità razionale rischiara il mistero del primo peccato, eredità dell'umane generazioni. E poichè la volontà dell'uomo presiede alla natura, e per l'intelligenze fu creata ogni cosa, il disordine o male morale tirasi dietro il disordine o male fisico, questo pena di quello,

1. Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. *Sap.*, VIII, v. 1.

2. Quærite ergo primum regnum Dei et justitiam ejus, et hæc omnia adjcientur vobis. *Math.*, VI, v. 33.

3. Tua autem, Pater, providentia (ab initio cuncta) gubernat. *Sap.*, XIV, v. 3.

4. Cuncta fecit bona. *Eccl.*, III., v. 11.

5. Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. *Sap.*, XI, v. 25.

mezzo insieme d'emendamento e d'espiazione. È scritto: Siccome per un uomo entrò il peccato nel mondo, e per il *peccato la morte,* così la morte passò in tutti gli uomini che peccarono in quel primo uomo.[1] Fu detto al primo peccatore: Nel sudore della tua fronte ti ciberai di pane; finchè ritornerai alla terra, onde sei.[2] Così tutte l'altre miserie vennero dal male della volontà, che per via del dolore può tornare al bene, e riamicarsi con Dio. Nel libro de' Re: Se fame venga sulla terra, o pestilenza, o aria corrotta, o ruggine, o locuste, o fuoco salvatico, o se i nemici del popolo, assediando le porte, lo affliggano in ogni flagello od infermità; ogni volta che qualsivoglia uomo del tuo popolo d'Isdraele a Te ricorrerà con voti e preghiere; ogni volta che alcuno, *riconoscendo la piaga del proprio cuore,* alzerà a te le sue mani in questa casa (cioè nel tempio), tu esaudirai dal cielo, da quel luogo di tua abitazione, e ti renderai propizio, e darai a ciascuno *secondo le sue opere,* secondo quel *che tu vedrai nel suo cuore;* il cuore de' figliuoli degli uomini è manifesto a te solo.[3]

Dal guasto della volontà che governa l'altre potenze, doveva nascere un guasto intrinseco all'uomo, un disordine in ogni parte del suo essere. San Paolo scrisse a' Romani: Io mi diletto nella legge di Dio secondo l'uomo interiore, ma sento un'altra legge nelle mie membra, la quale repugna alla legge della mia mente, e che mi fa servo alla legge del peccato, la qual è nelle mie

1. Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. *D. Paul, Rom.,* V, v. 12.

2. In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram, de qua sumptus es. *Gen.,* III, v. 19.

3. Fames si oborta fuerit in terra aut pestilentia etc., si cognoscens plagam cordis sui etc... tu exaudies in cœlo.., 3. *Reg.,* v. 37, 38, 39.

membra.[1] — Ma come le molestie che ci vengono di fuori, così gli affanni di questa battaglia interiore disciplinano a correzione, e tra dolori e fatiche si dilata il regno di Dio; però è detto ne' Salmi: La tua disciplina, o Signore, all'ultimo mi corresse;[2] ed anco: Fu bene per me, che m'umiliasti, affinchè io conosca i tuoi giudizj;[3] e nell'Ecclesiastico: La medicina delle tribolazioni fa cessare i grandi peccati;[4] e San Paolo: Ogni disciplina poi al presente non par di gaudio, sì di tristezza; ma poi agli esercitati da essa renderà tranquillissimo frutto di giustizia.[5] Perchè la volontà riordinata riordina l'uomo, e se la natura, o altra causa, lo affligge, la coscienza del bene lo consola; com'è scritto: Sono ripieno di consolazione, sovrabbondo di gaudio in ogni tribolazione nostra.[6] Tutto dunque, anche nell'ordine naturale, e *per efficacia delle cagioni seconde,* accade in conformità dell'amministrazione divina; come è scritto: Nulla si fa in terra senza causa, nè il dolore spunta dal terreno com'erba;[7] sì viene da Dio. Scende da tutto ciò, che l'ordine presente prepara l'ordine perfetto e però deve cessare, come la preparazione si consuma nel compimento. È scritto ne' Salmi: In principio, o Signore, tu fondasti la terra; ed opera delle tue mani sono i cieli: essi peri-

1. Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem: video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. *Ad Rom.*, VII, v. 22, 23.

2. Et disciplina tua correxit me in finem. *Ps.* XVII, v. 36.

3. Bonum mihi, quia humiliasti me, ut discam justificationes tuas. *Ps.* CXVIII, v. 71.

4. Curatio faciet cessare peccata maxima. *Eccles.*, X, v. 4.

5. Omnis autem disciplina in præsenti quidem videtur non esse gaudii, sed mœroris: postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet justitiæ. *Ad Heb.*, XIII, v. 11.

6. Repletus sum consolatione, superabundo gaudio in omni tribulatione nostra. 2 *Cor.*, VII, v. 4.

7. Nihil in terra sine causa fit, et de humo non oritur dolor. *Job.*, V, v. 6.

ranno, ma tu perduri; invecchieranno tutti qual veste; e tu com'una tenda li muterai, ed ei saranno mutati; ma tu sei sempre lo stesso, e i tuoi anni non mancheranno.[1] E quando perirà il mondo? Quando ne sarà conseguito il fine: che saranno cioè maturi i tempi; e tutto sarà consumato: e sarà compiuta la conquista del regno divino fra le nazioni; e sarà pieno il numero de' figliuoli di Dio predestinati alla città eterna: ond' è scritto: Prima è necessario che il Vangelo si predichi fra tutte le genti.[2]

Poichè Dio ama l'opere sue, queste periranno per essere rinnovate con disegno eternale conforme alla grandezza degli spiriti indiati; al cui bene le cose tutte furono tratte dal nulla. Risorgerà tutto l'uomo; chè tutto l'uomo, non lo spirito soltanto, opera il bene ed il male, nè lo spirito umano senza il corpo è nel suo essere perfetto: coll'uomo, compendio e re della natura, deve risorgere la natura tutta, ch'è in dominio di lui. Dunque la risurrezione, celata *ne' suoi modi* all'acume dell'intelletto nostro, *nella sua convenienza* coll'ordine si contiene tra le verità razionali. Del risorgere nostro dice il Vangelo: Non leggeste ciò che fu detto da Dio parlante a voi: Io sono il Dio d'Abramo, e il Dio d'Isacco, e il Dio di Giacobbe? Non è il Dio de'morti, ma de' vivi.[3] E del risorgere di tutte le cose profetò Isaia: Io creerò cieli nuovi e terre nuove, nè le cose pri-

1. Initio tu, Domine, terram fundasti; et opera manum tuarum sunt cœli: ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes sicut vestimentum veterascent: et sicut opertorium mutabis eos; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. *Ps.* CI., v. 26, 27 e 28.

2. Et in omnes gentes primum oportet prædicari evangelium. *D. Marc.*, XIII, v. 10.

3. De resurrectione autem mortuorum non legistis quod dictum est a Deo dicente vobis: Ego sum Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob? Non est Deus mortuorum, sed viventium. *Matth.*, XXII, v. 31, 32.

me saranno in memoria.[1] E San Paolo: Passa la figura di questo mondo; cioè passa la figura, non la natura, l'accidente non la sostanza.[2] E San Giovanni: E disse chi sedeva in trono: ecco, fo tutto di nuovo.[3] Così risorgerà il mondo, regno imparadisato de' figliuoli di Dio; e il bene avrà compiuto il suo trionfo su tutte le cose e per sempre.

Queste l'ammirabili dottrine della Rivelazione su Dio e sul mondo; nè meno splendono di verità e di santità quelle che risguardano l'uomo: e già le ho accennate discorrendo dell'universo, di cui l'uomo è parte. L'uomo, come vedemmo, fu creato re della terra; quindi accoglie in sè le perfezioni sparse ne' varj enti della natura. Egli ha poi una perfezione sua propria, che lo fa simile a Dio, e nella quale si scorge il fine del creato. Questo fine (già lo dissi) è la manifestazione del bene o di Dio, e s'adempie nelle creature capaci di conoscerlo e d'amarlo; a somiglianza di lui che conosce ed ama se medesimo in eterno. La conoscenza e l'amore di Dio è il connubio di Dio con gli spiriti, e, per gli spiriti, con tutta la natura. — È scritto: Il Signore Dio formò l'uomo dal *fango della terra,* e gl'ispirò nella faccia *spirito di vita,* e fu fatto l'uomo *in anima vivente.*[4] E Dio disse: Facciamo l'uomo ad *immagine* e somiglianza nostra.[5] L'uomo adunque, come formato di terra, è corpo;

1. Ego creabo cœlos novos et terram novam, et non erunt in memoria priora. *Is.*, LXV, v. 17.

2. Præterit enim figura hujus mundi. *D. Paul.*, *Corinth.*, LXXI, v. 3: Sant' Agostino (*De civ. Dei*, lib. XX, cap. 14) dice: « *Figura ergo præterit, non natura,* » E san Tommaso nei commentarj a San Paolo (L. VI): *Ille transitus et illa solutio accidentalis est, non substantialis.*

3. Et dixit qui sedebat in trono: ecce nova facio omnia. *Apocal.*, XXV, v. 5.

4. Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. *Gen.*, II, v. 7.

5. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. *Ib.*, v. 26.

anima vivente e senso, com'animale; intelligenza e amore, come soffio e immagine di Dio; questa piccola creatura s'attiene alla terra co' piedi, guarda col capo i cieli, si congiunge a Dio con lo spirito. Nell'uomo, compendio del mondo, fu compiuta veramente l'opera della creazione: giornata per giornata Dio approvò le maraviglie fatte in essa: Vide Dio che ciò era buono;[1] ma, creato l'uomo, considerò tutta la natura com' un edifizio condotto a termine, e molto se ne compiacque; ond'è scritto: E Dio vide tutte le cose che aveva fatte; ell'erano grandemente buone.[2] Però l'uomo fu creato maggiore e preside d'ogni cosa ch'è sulla terra; com'è scritto: Dio creò l'uomo di terra, e lo fece a sua immagine, e gli diede potestà su tutte le cose che sono sulla terra; e lo rese terribile ad ogni carne; ed egli dominò sulle bestie e su' volatili.[3] Ecco perchè l'uomo muta con l'arte la faccia della terra, e caccia le belve, e s'assoggetta in servitù gli altri animali. Questi non hanno intelletto, come dice il Salmo: A paragone del cavallo e del mulo, i quali non hanno intelletto.[4] Ma l'uomo, maschio e femmina, ebbe intelletto, come dice l'Ecclesiastico: Dio dalla sostanza dell'uomo creò un aiuto simile a lui; die' loro ragione e lingua e occhi, e orecchie, e spirito per inventare.[5]

L'uomo fu creato a conoscere il vero; e può conoscerlo, perchè partecipa finitamente dell'intelletto di Dio, essendo immagine di lui, ed è lume illuminato

1. Et vidit Deus quod esset bonum. *Gen.*, I, passim.

2. Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. *Gen.*, I, v. 31.

3. Deus creavit de terra hominem, et secundum imaginem suam fecit illum; et dedit illi potestatem eorum, quæ sunt super terram. Posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum et volatilium *Eccles.*, XVII, v. 1, 3, 4.

4. Sicut equus et mulus, quibus non est intellectus. *Ps.*, IV, v. 7.

5. Creavit ex ipso adjutorium simile sibi, consilium et linguam et oculos et aures, et cor dedit illis excogitandi. *Eccles.*, XVII, v. 5.

dalla eterna verità. Però è scritto: Sacrificate sacrifizio di giustizia; molti dicono: chi ci mostra il bene? È segnato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore. [1] E nel Vangelo: Era la luce vera illuminante ogni uomo che viene in questo mondo. [2] Ma se l'uomo conosce la verità, egli, intelletto finito, non può conoscere la verità in infinito; ond'alcune verità necessarie all'uomo son comuni a tutti; altre non assolutamente necessarie a tutti, son proprie de' dotti, e cadono in disputazione; altre, benchè necessarie, si nascondono naturalmente ad ognuno, nè si manifestano, se non per lume della parola di Dio. Delle prime, cioè delle comuni o necessarie, e segnatamente della legge morale, così è scritto nel Deuteronomio: Questa legge che ora ti do, non è sopra di te, nè da te lontana; nè in cielo è posta, chè tu possa dire: chi di noi può ascendere al cielo, e ce la porti, e noi l'ascoltiamo e l'adempiamo? nè sta oltremare, chè tu non ti scusi, dicendo: chi di noi può passare il mare affinchè ci porti quello ch'è comandato e noi possiamo ascoltare e fare? ma questa legge ti è molto vicina, è nella tua bocca e nel tuo cuore, affinchè tu la compia. [3] Sicchè la legge del Decalogo significava con parola esterna la parola interiore della legge, che Dio avea posta nel cuore dell'uomo. Della seconda specie di cognizioni, cioè di quelle che non sono necessarie a tutti, nè comuni, ma disputabili e proprie de' dotti, sta scritto: Tutte le cose che Dio ha fatte, ciascuna a suo tempo è buona; ed egli ab-

1. Sacrificate sacrificium justitiæ, et sperate in Domino; multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. *Ps.* V, v. 56.

2. Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Joann.*, I, v. 9.

3. Mandatum hoc, quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est neque procul positum; nec in cœlo situm, ut possis dicere, quis nostrum valet etc... sed justa te est sermo valde in ore tuo et in corde tuo, ut facias illum. *Deuter.*, XXX, v. 11. 14.

bandonò il mondo alle dispute degli uomini.[1] Della terza specie di verità, di quelle vo' dire, che si celano naturalmente all'occhio del nostro intelletto, è scritto: Gli uomini tutti veggono Iddio; ma ciascuno lo mira da lungi:[2] cioè, ognuno vede Iddio per mezzo delle opere di lui, ma nol vede in modo diretto ed aperto. Onde Giobbe soggiunge: Ecco il Dio grande, che vince la scienza nostra: il numero de' suoi anni è inestimabile.[3] E Isaia: Veramente tu sei un Dio nascosto.[4] Ma se Dio ci è nascosto *in sè,* può conoscersi per la considerazione di noi stessi e delle altre cose; chè tutto viene da lui, e rifulge dentro di noi la luce della ragione che n'è immagine. Però scriveva San Paolo dei Pagani: Ciò che di Dio è noto, si manifesta entro di loro; dacchè Dio lo ebbe manifestato ad essi: perchè, fin dalla creazione del mondo, le invisibili cose di lui, anche la sua virtù e divinità, si veggono da noi, rese intelligibili dalle cose create; affinchè coloro sieno inescusabili.[5] E si dice nel libro di Giobbe: Interroga i giumenti, e ti ammaestreranno; e i volatili del cielo, e te lo insegneranno; interroga la terra, e ti risponderà; e lo narreranno i pesci del mare; chi ignora che tutte queste cose le ha fatte il Signore?[6] Dalle quali

1. Cuncta fecit bona in tempore suo, et mundum tradidit disputationi eorum. *Eccles.*, III, v. 11.

2. Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul. *Job.*, XXXVI, v. 25.

3. Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram; numerus annorum eius inæstimabilis. *Id.*, v. 26.

4. Vere tu es Deus absconditus. *Is.*, XLV, v. 15.

5. Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis: Deum enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas: ita ut sint inexcusabiles. *D. Paul.*, *ad Rom.*, I, v. 19, 20.

6. Nimirum interroga jumenta, et docebunt te: et volatilia cœli, et indicabunt tibi. Loquere terræ; et respondebit tibi, et narrabunt pisces maris. Quis ignorat, quod omnia hæc manus Domini fecerit? *Job.*, VII, v. 7.

parole si comprende, che son lodevoli molto le scienze della natura, perchè con esse domandiamo alle opere di Dio l'insegnamento della grandezza di lui, ed esse ci rispondono. Ma l'essenza di Dio ci rimane profondamente chiusa; ed è scritto: Ora conosciamo in parte, e vediamo come per ispecchio in enimma. [1] E dal mistero sulla causa prima quanto all'essenza, viene il mistero che ricopre in tanta parte l'essenza medesima delle creature; ond'è scritto: Dio abbandonò il mondo alle loro disputazioni; senzachè all'uomo si disasconda l'opera che Dio ha fatta dal principio alla fine. [2] Tuttavia, poichè siamo creati col desiderio di comprendere Dio in sè stesso, e le cose in lui, si giungerà (com'è scritto) a vita perfetta, in cui sarà rimosso ciò che ora è imperfetto, e conosceremo Dio a faccia a faccia con una cognizione intima, somigliante a quella che Dio ha di noi. [3] Tali confini del nostro conoscere dànno ragione di quel precetto: Non saper più di ciò che importi sapere, ma sappi con sobrietà. [4] Vedemmo poi che la legge morale non s'asconde all'intelletto umano: e l'uomo venne fornito di libertà per operare il bene ed astenersi dal male. Sta scritto: Oggi invoco per testimoni cielo e terra, che v'ho messa innanzi la vita e la morte, la benedizione e la maledizione: scegli dunque la vita, affinchè tu viva, e viva il tuo seme. [5] Dal-

1. Ex parte enim cognoscimus... Videmus nunc per speculum in ænigmate. *D. Paul.;* 1 *Cor.*, XIII, v. 8. 12.

2. Mundum tradidit disputationi eorum; ut non inveniat homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem. *Eccles.*, VIII, v. 11.

3. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Videmus... tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. *D. Paul,* 1 *Cor.*, XIII, v. 10. 12.

4. Non plus sapere, quam oportet sapere; sed sapere ad sobrietatem. *D. Paul, ad Rom.*, XII, v. 5.

5. Testes invoco hodie cœlum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut et tu vivas, et semen tuum. *Deuter.*, XXX, v. 19.

l'arbitrio nasce la ragione del merito e del demerito, della pena e del premio; chè al bene si deve bene, e al male male. Così a Caino irato contr' Abele parlò Iddio: Perchè sei adirato, e ti cade sul seno la faccia? se farai il bene, forse non riceverai bene? se poi farai il male, subito ti starà sulla porta il peccato. Ma *l'appetito del peccato ti è sottoposto,* e tu puoi dominarlo. [1] Se da una parte ci soprasta la legge della carne, e soffriamo l'appetito del peccato, ci governa dall'altra la legge dello spirito e godiamo l'appetito sublime della verità e del bene; come San Paolo scrive nel luogo citato. Però l'uomo, creato alla cognizione di Dio, e all'appetito di Lui ch'è immortale, vive all'immortalità. Tobia, ridotto povero e cieco, a chi lo interroga: Ov'è la tua speranza, per la quale facevi elemosina e seppellivi? rispondeva sgridandoli: Non vogliate parlar così, perchè siamo figliuoli de'Santi, ed aspettiamo quella vita che Dio sarà per dare a chi mai non gli toglie fede. [2]

L'uomo non bisogna considerarlo com'individuo solamente, ma come fatto per la società domestica, civile e religiosa. Egli non è nato per vivere a sè da sè, ma nel consorzio; e si legge ne' libri santi: Guai a chi è solo, perchè se cade non ha chi lo rialzi: e se un qualcuno prevale contro un solo, i due gli fanno testa; una cordicella a tre fila difficilmente si rompe. [3] Nel gran libro dell'origini abbiamo: Disse il Signore Dio: non è bene

1. Quare iratus es? et cur concidit facies tua? Nonne si bene egeris, recipies: sine autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius. *Gen.*, IV, v. 6, 7.

2. Ubi est spes tua, pro qua eleemosynas et sepulturas faciebas? Tobias vero increpabat eos, dicens: Nolite ita loqui: quoniam filii sanctorum sumus, et vitam illam expectamus, quam Deus daturus est his qui fidem suam nunquam mutant ab eo. *Tob.*, II, v. 16, 17, 18.

3. Vae soli; quia, cum ceciderit, non habet sublevantem se... Et si quisquam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei; funiculus triplex difficile rumpitur. *Eccles.*, IV, v. 10, 12.

che l'uomo sia solo, facciamogli un aiuto simile a lui.[1] E Dio creò la donna dalla sostanza dell'uomo, e simile ad esso; però tra uomo e donna è uguaglianza di natura; com'anco è scritto: Dio creò l'*uomo* a sua immagine: *maschio e femmina li creò.*[2] Ov'è sublime e pieno di sapienza quel mutarsi del linguaggio da singolare in plurale. Dunque l'uomo e la donna ugualmente somigliano a Dio. Nondimeno l'origine della donna dall'uomo e l'unità della famiglia richiedono che, se l'uno e l'altro imperano a' figliuoli, l'uomo comandi anch'alla donna, non come padrone, ma come capo di casa. È scritto: Nel dolore partorirai; e sarai sotto la potestà del marito, ed egli ti dominerà.[3] Dalla casa vien la città, e tutto il genere umano; e come la famiglia germogliò dall'unità del prim'uomo, così tutti gli uomini hanno unità di parentela nella prima famiglia. È scritto: Dio fece tutto il genere umano da un solo ad abitare su tutta quanta la terra, e stabilì i tempi ed i confini di loro abitazione.[4] Dunque tutti gli uomini hanno uguaglianza di natura e di essenziali diritti; e però si legge nella Bibbia: Ripeterò dalla mano dell'uomo, dalla mano dell'uomo e fratel suo ripeterò l'anima dell'uomo: chiunque spargerà sangue umano, sarà sparso il sangue di lui; perchè l'uomo è fatto ad immagine di Dio.[5] E poichè Dio dette all'uomo signoria della terra

1. Dicit quoque Dominus Deus: non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adjutorium simile sibi. *Gen.*, II, v. 18.

2. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam. . . masculum et feminam creavit eos. *Gen.*, I, v. 27.

3. . . . in dolore paries filios, et sub viri potestate eris: et ipse dominabitur tibi. *Gen.*, III, 16.

4. Fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ, definiens statuta tempora, et terminos habitationis eorum. *Act.*, XVII, v. 26.

5. Requiram . . . de manu hominis. de manu viri et fratris ejus requiram animam hominis, Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius; ad imaginem quippe Dei factus est homo. *Gen.*, IX, v, 5, 6.

ed ogni uomo è uguale all'altro, chiunque s'appropria la terra e l'altre cose non d'uso comune, ha uguale diritto di conservarle per sue; ond'è scritto, che fin da principio Abele fu pastore di pecore e Caino agricoltore.[1] Se l'uomo abbisogna di società, e l'uomo ed il consorzio sono da Dio, e nè comunità d'uomini può stare senza potestà, segue che la potestà viene da Dio. Perchè così è scritto: Non v'ha potestà se non da Dio.[2] Indi nasce l'autorità de'tribunali affinchè si viva da fratelli e nessuno faccia soprusi o li patisca, ma tutti camminino d'accordo al bene; com'è scritto: Da tutta la moltitudine scegli (o Mosè) uomini di polso e timorati di Dio, ne'quali sia verità, e che odino l'avarizia; e costituisci fra loro i tribuni, i centurioni, e i capi de' cinquanta e de'dieci.[3] La potestà non è padronanza, perchè dell'immagine di Dio non è lecito servirsi a mo' di cosa; è ministero per condurre gli uomini al bene, un ufficio che il capo del popolo amministra in pro del popolo, un servizio del principe all'effige di Dio ne'soggetti. Ond'è scritto: Chiunque vorrà tra voi esser maggiore, sia vostro ministro; e chi vorrà tra voi esser primo sarà vostro servitore.[4]

L'individuo, la famiglia, la città e la specie umana hanno per fine ultimo la giustizia o il regno di Dio; indi la religione e la Chiesa, o società de' credenti. Questa durerà quant'il mondo; perchè alla conservazione del genere umano mancherebbe ogni ragion sufficiente, mancandogli 'l fine sovrammondano; e durando il fine, dura la Chiesa, che ne dà i mezzi. La miracolosa

1. Fuit autem Abel pastor ovium, et Cain agricola. *Gen.*, V., v. 2.

2. Non est enim potestas nisi a Deo. *D. Paul., ad Rom.*, XIII, 1.

3. Provide autem de omni plebe viros potentes et timentes Deum, quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones et quinquagenarios et decanos. *Exod.*, XVIII, v. 21.

4. Quicumque voluerit inter vos major fieri, sit vester minister; et qui voluerit inter vos primus esse, erit vester servus. *Matth.*, XX, v. 26, 27.

perpetuità della Chiesa risponde per ciò alla ragione; e leggiamo ne' libri santi, che il Signore da' primordj del mondo parlò la parola di verità, la conservò, e la manifestò via via più largamente co' Patriarchi, e Profeti, con la Sinagoga, e con la Chiesa di Gesù Cristo. Ond'è scritto: Fonte di sapienza la parola di Dio. [1] E si narra nel Genesi, che Dio parlò ad Adamo, facendogli precetto di non mangiare il frutto della scienza del bene e del male. [2] Il Dio della Sinagoga e della Chiesa di Gesù Cristo è un medesimo Dio, e che si chiama, così per bocca di Mosè come per bocca del Messia, Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe. Il Redentore testimoniò la conservazione del vero nella Sinagoga, dicendo: Sulla cattedra di Mosè sedettero gli Scribi e i Farisei: tutto ciò ch'essi v'hanno insegnato, osservate e fate; ma non vogliate fare secondo l'opere loro, perch'essi dicono e non fanno. [3] E aggiunse: Non crediate ch'io sia venuto ad annullare Legge e Profeti; non venni ad annullare, sì a compiere. [4] San Luca poi narra la genealogia di Gesù Cristo secondo la carne, scendendo fino a David, e da David a Giacobbe, a Isacco, ad Abramo; e poi fino al principio del mondo; e termina con le sublimi parole: *Seth, che fu d'Adamo, che fu di Dio.* [5] La Chiesa, essendo società d'uomini, benchè retta con leggi ed argomenti divini, dev'essere ordinata per ministeri di potestà ed in concorde cittadinanza; ond'è scritto: Gerusalemme, che s'edifica com'una cit-

1. Fons sapientiæ, verbum Dei. *Eccl.*, I, v. 5.

2. Præcepitque ei dicens: Ex omni ligno Paradisi comede, de ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas. Gen., II, v. 16, 17.

3. Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Pharisæi. Omnia ergo quæcumque dixerint vobis, servate et facite: secundum opera vero eorum nolite facere: dicunt enim et non faciunt. *Matth.*, XXIII, v. 2, 3.

4. Nolite putare quoniam veni solvere legem, aut prophetas; non veni solvere, sed adimplere. *Matth.*, V, v. 17.

5. Et ipse Jesus . . . ut putabatur, filius Joseph, qui fuit Heli etc. qui fuit Seth, qui fuit Adam, qui fuit Dei. *Luc.*, III, v. 23-38.

tà, di cui si fa parte per la concordia. [1] Chi dunque si divide da essa, o chi non vive in essa, non fa parte del popolo di Dio e dell'eterna cittadinanza. È nella Chiesa chi ha Fede; e vive nella Chiesa il giusto che vive di Fede, come diceva Abacuc: [2] cioè di una fede viva, e feconda in opere buone; come scriveva San Paolo a'Romani: Non quelli che ascoltan la legge, son giusti dinanzi a Dio; ma chi la mette in pratica, sarà giustificato. [3] Chi vivendo di fede, vince il male, starà nel regno di Dio eternamente: com'è scritto: Chi sarà vincitore, lo farò colonna nel tempio del mio Dio (parla il Redentore) nè più n'uscirà: e scriverò sopra di lui il nome del mio Dio; e il nome della nuova Gerusalemme, città del mio Dio, la quale discende di cielo dal mio Dio; e il mio nuovo Nome. [4] Questa città, che viene da Dio, ed è il regno di Dio, passerà da stato di combattimento a stato di gloria in eterno; eterno il regno ov'eterna è la legge, eterno il re. Nella città di Dio riposa la creazione come in termine suo; perchè tutto vi sarà rinnovato, vi fiorirà il bene perfetto, ed ogni male ne sarà cacciato di fuori. Io vidi, scrive Giovanni, nuovo cielo e nuova terra; chè il primo cielo e la prima terra passò, e il mare più non è. Ed io Giovanni vidi la santa città, la nuova Gerusalemme discendere dal cielo, abbigliata come sposa. E udii gran voce dal trono, la quale diceva: ecco il tabernacolo di Dio con gli uomini; egli abiterà con loro. E Dio asciugherà ogni lacrima da'lor occhi; non vi sarà più morte, nè lutto,

1. Jerusalem, quæ ædificatur ut civitas, cujus partecipatio ejus in idipsum. *Ps.*, CXXI, v. 3.

2. Iustus autem in fide sua vivet. *Habac.*, II, v. 4.

3. Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur. *D. Paul. ad Rom*, II, v. 13.

4. Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei: et foras non egredietur amplius: et scribam super eum nomen Dei mei: et nomen civitatis Dei mei novæ Jerusalem, quæ descendit de cœlo a Deo meo, et nomen meum novum. *Apocal.*, III, v. 12.

nè clamore, nè vi sarà dolore più, perchè le prime cose son passate. E colui che sedeva in trono disse: Ecco, io rinnovello tutte le cose... Chi sarà vincitore, le possederà tutte, e io sarò il suo Dio, ed egli mi sarà figliuolo. A' paurosi poi, agl' increduli, agli esecrandi, agli omicidi, a'fornicatori, a' venefici, agl' idolatri e a tutti i bugiardi è serbato lo stagno ardente di fuoco e di solfo; che'è la seconda morte.[1] Ecco gli eterni destini dell' uomo.

La Filosofia cristiana, unita con la Rivelazione, pare un immenso poema. Tutte le parti di questa scienza son connesse fra loro; s' ella parla di Dio, ti dà le ragioni del mondo e dell' uomo; se del mondo, ti fa guardare a Dio come principio e fine, e all' uomo, per cui furon create le cose; se dell' uomo, e daccapo ti ragiona di Dio, nostro lume e legge, e del mondo che ci serve di scala al creatore. Questa meravigliosa Filosofia comincia da Dio e termina in Dio; prende le mosse dagli esordj del mondo e dell' uomo, e si riposa nel rinnovamento di tutte le creature, nel regno eterno della giustizia e della verità.

1. *Apocal.*, XXI, v. 1, 5, 7, 8.

IL VIAGGETTO D' UNA LIETA BRIGATA,

O

PARAGON FA FEDE.

DIALOGO SETTIMO.

[1856.]

Tanta vis admonitionis inest locis, ut non sine causa ex his memoriæ ducta sit disciplina.
Cic., *De Fin.*, V, 1.

Denique hæc est undique completa et perfecta explicatio... Hinc cæteri particulas arripere conati, suam quisque videri voluit afferre sententiam.
Ivi, 24.

GIORNATA PRIMA.

LE PIZZORNE, O LA DISCORDIA.

SOMMARIO.

Dedica a un amico. — Le Pizzorne. — Interlocutori; Romano, Napoletano, Siciliano, Piemontese, Lombardo, Toscano. — Disputa loro su' criterj. — Opinioni divise tra cinque interlocutori; il sesto le accorda. — Ma si distingue dagli Eclettici. — Vetta delle Pizzorne, luoghi e memorie. — Proposta d'un viaggetto, e d' una disputa più ordinata su'criterj.

Carissimo Pievano Mori, amico venerato: mi risolvo di narrare e dedicare a lei questo dialogo per darle pubblico argomento d' amore, e per tenermi presente mentre scrivo l' immagine sua che mi ricorderà gli utili documenti di buone lettere uditi nella sua conversazione,

e, raddoppiato in me dalla sua nobile amicizia, l'amore del vero e del bene. La serena e leale benevolenza del suo volto, mirata dentro di me, mi renderà più fiducioso a mettere in carta i miei pensieri. Povere cose son queste mie, a confronto delle bellissime sue che in modi popolari ed eletti palesano le ricchezze dell'Evangelo; ma i valentuomini non istanno in altura, e il poco degli altri pregiano assai. E fo con lei a sicurtà; perchè so certo ch'ella mi vuol bene, e me n'esalto. A lei che si porge in esempio di dottrina singolare e di vita intemerata, amatore sviscerato della Chiesa e della patria, della religione e della civiltà, scrittore e galantuomo all'antica, che io amo come padre e fratello maggiore, vorrei offrire qualcosa di meglio; ma ella guardi al cuore, con che gliel'offro, e tiri un velo sul resto.

Ricorderà, ottimo amico, che visitandoci ogni tanto l'un l'altro, avemmo spesso placidi ragionamenti su'criterj della Filosofia; e chiusi nelle nostre camerette, o passeggiando sull'ariose colline del Valdarno tra vigne ed uliveti, o seduti nelle solinghe valli sul margine d'un fiumicello, ci passavano l'ore come momenti. Che speranze animose e che soavità nell'accordo de'miei pensieri co'suoi! E ci sembrò una mirabile armonia, che la ragione abbia dentro di sè un lume d'evidenza che la dirige; sotto di sè l'efficienza d'affetti santi e naturali, che la muovono al vero, al bello ed al buono; e fuori di sè la parola divina, e la scuola de'dotti e le massime di senso comune, aiuti al difficile cammino della scienza. Quindi, se a Lei parve ben fatto ch'io abbia trattato de'singoli criterj, parmi necessario altresì ragionare del difetto di questi se divisi fra loro, e de'loro limiti naturali, e dell'attinenze, da cui deriva il lor pieno concetto, e l'interezza del sapere. Ora, standomi 'n Lucca, mia nuova città ospitale, riseppi da certo amico di qua, ch'una brigata di giovani molto valorosi ebbe su

ciò lunghe dispute; ed egli me le riferì da capo a fondo (chè le seppe da un di quelli), passeggiando la sera lungo il Serchio ceruleo o su' ridenti colli di S. Quirico. Ed io le ripeto a lei volentieri; e nel parlargliene mi ricorda mestamente, quand'io venivo alla pedona da Samminiato a Montopoli; e dalla Valdevola salendo al merlato castello di Montebicchieri, tra boschi rosseggianti di corbezzole, su pendici sfavillanti di sole e di letizia, leggevo e guardavo: e pensieri, non trovati nel chiuso scrittoio, a tanta bellezza mi balenavano improvvisi: una soavità come di chi torna in famiglia mi cresceva dentro, quanto più s'avvicinava la torre della sua Pieve; e lì in quella pace, s'apriva la mente a luce più pura. Però se mi succederà di narrare con garbo i discorsi di que' giovani, le renderei ciò che in gran parte è suo.

Io non so, dolce amico, s'ell' abbia mai visto il pendìo delle Pizzorne, ove l'Arrigoni, illustre arcivescovo di Lucca, e molti signori hanno le ville. Son luoghi bellissimi per natura e per arte. Una rigogliosa verdezza d'alberi e d'erbe, come ne' piani lombardi, un digradare d'erbosi ciglioni e di muricciuoli a sostegno de' pianerottoli; un romore d'acque cristalline, che fuggono sott'aerei ponticelli; verzieri d'aranci e di limoni tra selve di castagni su pe' clivi, e chiesette e palazzi e capanne e villaggi; e disopra, la maestà delle Pizzorne. In que' luoghi è la villa del marchese Antonio Mazzarosa, gentiluomo di quegli studj e di quella letteratura ch'ognuno sa, e patrizio vero per l'amore operoso del suo paese.

Alcuni scolari dell'Università Pisana, correndo le vacanze autunnali, eran ivi raccolti, parte invitati dal detto signore per amicizia co' padri loro, parte venuti'n compagnia degli altri con giovanile fidanza, trattenuti tutti con la semplice cortesia e giocondità ch'era sì no-

strale, prima che i casi avversi ci oscurassero anima e volto di nordica tristezza. Un solo era Toscano, gli altri d'altre provincie d'Italia. Anzi, volle il caso che quasi tutta Italia vi fosse, com'a dire, rappresentata; perchè v'era un Piemontese, un Lombardo, un Toscano, un Romano, un Napoletano ed un Siciliano: tutti di vivo ingegno e di pronta parola; così facili al ragionare serrato, come a poetiche fantasie ed all'arguzia; faccie mobili e risolute, delicate e virili, un misto negli occhi di fierezza e di languore; natura latina che qualità disparate accorda in potenti armonie. Studiavano molto in filosofia, e la scolaresca li teneva in conto di segnalati per ingegno e sapere; ma li salvava da gelosie l'esser compagnevoli, ragionatori a tempo e luogo e con italica vivezza e festività. Essi, dimorando là, usavano adunarsi all'ore più calde in qualche pratello sotto l'ombre degli alberi, press'una fonte; e, o fantasticavano dentro di sè al mormorio dell'acque e de' rami, o leggevano, o disputavano di scienza e di patria, o scherzavano, pacati o clamorosi, sempre un cuor solo, anche quando pareva venissero a parole. Spesso cavalcavano a' vicini castelli, e s'arrampicavano su pe' monti, provando la gioia, non credibile agl' infingardi, d'adoperare tutto l'uomo nel pensiero e nella fatica. Una mattina, tornati molli di sudore e ristorati, si stesero sull'erba vicino ad un monumento che ricorda gli uomini illustri di Lucca; e cadde il discorso sulla Filosofia, segnatamente su qual tesi abbia primato in essa e però in tutto lo scibile. Si trovarono d'un parere, ch'è la tesi del criterio; perchè questo essendo norma suprema, di necessità inchiude potenzialmente principj, dati, metodi, e fine della Filosofia, ogni teorema e problema; sicchè, negando il criterio, la possibilità della scienza è negata, e viene lo scetticismo; dissentendo sostanzialmente sulla natura del criterio, nascono le sètte più disparate; consentendo

sostanzialmente sopr'essa, v'è intrinseca identità di dottrine, non ostante la varietà delle scuole. Si congiungono anzi talmente fra loro verità bellezze e bontà, la scienza l'arte e la vita, che un falso sistema circa il criterio genera falsità nella letteratura, nell'arti belle, ne' costumi, nella famiglia e negli stati. Fin qui tutto procedè per la piana; ma il guaio fu, quando si venne a determinare il criterio; chè su tal punto e'si trovaron discosti le mille miglia. Il Toscano, inclinato per natura, per abito, per tradizioni a cose chiare, piane, popolari, voleva risolutamente, il senso comune esser primo e solo criterio di buona Filosofia. Egli, rallegrando il discorso d'attica ironia e di piacevolezze, se la prendeva con l'oscurità de'sistemi superbi, e andava ripetendo: per me sto al dettato: *voce di popolo, voce di Dio.* Ma il Piemontese, austero intelletto, e pazientissimo com'un Alemanno in istudj eruditi, diceva, che il filo per camminare nella scienza, è tener dietro alla sua storia; perchè i sistemi, divisamente considerati, non abbracciano la pienezza del vero, ma la Filosofia tende a sintesi perfetta, componendo le famiglie de'sistemi in un sistema senza limiti e difetti. Però egli sosteneva, che qui pure vale il detto: *la storia è maestra della vita.* Il Siciliano ed il Calabrese, menti focose, si scostavano da questi; e simili fra loro per subite fantasie e per ardito ragionare, giungevano pure a conclusioni diverse: chè il Siciliano, sdegnoso della ragione così vacillante e fervido di sensi religiosi, affermava: la rivelazione è unico lume di fede e di scienza; e gridava: *io non vedo, se non credo;* ma l'altro, intollerante d'ogni autorità, e invaghito di rapide speculazioni, teneva dalla ragione, e gridava: *io non credo, se non vedo.* Il Lombardo poi, tutto placido e alla buona, notava l'efficacia degli affetti naturali, e attribuiva loro la disciplina della ragione e della vita, sicchè alle molte parole degli altri, non rispondeva spes-

so che questo: *val più un po' di cuore, che cento sillogismi.* Il Romano ascoltava, e, quand'i compagni si furono sfogati, disse: Badate a me; ho in casa una grande scuola, che m'insegna di prendere il buono da voi tutti, e di considerare la verità per intero, non a pezzi e bocconi. Il Colosseo illuminato da'raggi della luna, e la croce che splende al Vaticano sulla cupola del Buonarroti, a me, che passeggiava pensoso per l'eterna città, ripetevano spesso: l'*universalità è sola grandezza.* E poichè il Toscano lo interrogava. Che vuo' tu dire? spiégati chiaro: egli seguitava: Non ricordate voi che il popolo di Quirino prese l'ottimo anche da'nemici; nè impose a'popoli unità violenta, sì li mantenne in unione con oppartuna varietà d'usi, di leggi, e di statuti? E la Filosofia romana, quanto concederono i tempi rovinosi e la gentilità, non fu ella compositiva, non mirò a unire ciò che i Greci avevano sparsamente? La maestà dell'ordine romano che si dice composito, è figura di quest'ingegno universale; l'arco e la volta, ignote a'Greci, simboleggiano, specie nel Panteon, questa sublime facoltà di comprendere e contenere. Il Cattolicismo poi, anche considerato all'umana, è istituzione ammiranda, perchè universale: intelletto e fantasia, ragione ed affetto, credenza e disputa, domma e scienza, anima e corpo, impero e libertà, l'individuo e la famiglia, il capo di casa e quello dello stato, la nazione e il genere umano, la nascita e la morte, l'origini del mondo ed il fine, insomma ogni facoltà dell'uomo, ogni cosa spirituale e materiale, tutto comprende, nulla esclude, a tutto s'adatta, tutto santifica ed informa di sè e congiunge in un edifizio, da cui non si può torre una pietra senza rovinarlo da' fondamenti. Ora io, fatto a questa scuola, non so contentarmi delle vostre opinioni; chè ciascuna s'aggiusta ad uno spicchio, non a tutta la sfera del no-

stro soggetto. La scienza riflette in sè l'universo, ed è incompiuta se non mostri la pienezza dell' essere.

Ma interruppe a questo punto il Piemontese: In sostanza tu vieni con me, che cerco la verità in ogni sistema. C'è gran differenza, rispose il Romano; prima, tu non hai per già fatto il sistema della scienza, io sì, quantunque lo stimi capace di perfezionamento maggiore; poi, il solo studio de' sistemi e la storia della Filosofia tu chiami criterio, io da' nostri amici ancora prendo la totalità de' criteri; tu cerchi raccogliere, io comporre; tu guardi principalmente a' sistemi opposti, io, *principalmente* alla tradizione perpetua e concorde; tu neghi un criterio interiore, io lo pongo a centro d'ogni criterio e d' ogni verità. Considerate la cosa un po'bene, e siam giusti con tutti: voi, grazie a Dio, non siete scettici, e non perfidiate a negare la verità. Tu ch' ami l'autorità de' dotti, negherai forse che, per natura nostra, sentono i dotti stessi l' autorità del genere umano, e che ciascuno si vergogna di separarsene apertamente? Potrai spiegare il consenso de' dotti, tu fautore del senso comune, dovecchè gli uomini tutti naturalmente s'inchinano alla dottrina? Tu che vuoi la Fede unico reggimento di scienza, potrai tu negare che Dio creò la ragione? E a te partigiano di questa potrà egli esser occulto che la ragione stessa c' inclinò alla fede sin da fanciulli? e che, bene o male, tutti crediamo? Tu poi che sfati la ragione e l'autorità in grazia dell' affetto, come non senti tu l' affetto naturale per l' una e per l'altra? Ma chi mai ti negherà che senz' un po' d' amore nulla si ragiona e nulla si riverisce? Insomma che che ne pensino le scuole, ragione, affetto, autorità, ci sono quaggiù, e stanno unite; e contano molto; e presumeremo noi annullarle, o separarle a dispetto nostro e della natura? Io affermo per la scienza, quel che per gli Stati: *nel-*

l'unione la forza; e mi piace il proverbio toscano: *una man lava l'altra e tutte due lavano il viso.*

Nessuno rispose, benchè non del tutto persuasi; ma si risponde male al vero; poi, a strigare le molte difficoltà, troppo ci voleva; e aggiungerò, ch'egli con la temperanza di concetti e di parola, coll'abito verecondo di non mai contraddire assoluto e di ricevere il buono da tutti, con l'amorevolezza de' modi e col decoro, era in tanta grazia de' compagni, e, dirò, in tanta autorità, che nessuno rimaneva umiliato, stando a'suoi detti, o tacendo.

Intanto furon chiamati a desinare, che in villeggiatura suol essere sul mezzodì. Dopo, mentre sorsavano il caffè in una loggia, il discorso portò che l'ospite sapesse gli avuti ragionamenti. Egli disse: Un violino scordato manda all'aria una orchestra, e l'accordo è sempre buono; e per me credo, che sia la piaga più verminosa d'oggi considerare le cose da un lato solo. Poi usciti di casa, e postisi a passeggiare, il Napoletano, alzati gli occhi verso le Pizzorne, disse: Andiamo noi lassù, che ci ha da essere sì bella vista? e tutti, con giovanile risolutezza: Sì; e, senz'altro s'avviarono. Su su, quant'erano più vicini alla cima, tanto più, com'accade a chi c'è avvezzo, si sentivano vispi, franchi, leggieri, e provavano com'una smania di correre, nè cessava l'allegria del riso e del conversare. In vetta, una tra le più sublimi occhiate del mondo fu premio alla fatica: dirimpetto, i monti,

Per che i Pisan veder Lucca non ponno;

sotto, la pianura lucchese, spartita di campi com'aiuole d'un giardino, e con la città in mezzo, a cui le belle mura fan ghirlanda d'alberi: a ponente, il mar tirreno, e il gran seno dell'Alpi apuane, e lontano, e come in ombra, le rive di Francia; a levante i poggi fiesolani e

i santi gioghi del Casentino; e tornando indietro, la Valdinievole coperta di gelsi e di viti, e il Valdarno, e le ridenti colline di Samminiato, e il lago di Bientina, e di nuovo i monti pisani. Tacevano, contemplando. Quanta bellezza, quante memorie ! Quel mare rosseggiò di sangue barbarico a salute d'Italia e della Cristianità: da quelle spiagge movevano le navi per terra santa ed a' commerci del mondo. Ma ve'la Meloria, che ti rammenta stragi fraterne. Su quelle rupi lontane le cave di Luni scintillano al sole, come striscie di neve, e vi recò il piede Michelangiolo a trarne i marmi, ove già raffigurava il Mosè. Se grondarono anch' esse di sangue italiano, ora, fra l'alture della Spezia i tornati guerrieri forbiscono, seduti al patrio sole, i moschetti della Cernaia, e cantano canzoni di guerra. E laggiù quel piccolo Comune, se con le castella dirute de' confini narra gli odj fraterni, mostra pur anco i suoi monumenti, e le sculture del suo Civitali, la sua libertà vendicata sì presto, la sua durata di tanti secoli, l'industrie, l'armi e la prudenza de' nostri maggiori. Che bella e gloriosa patria ! esclamò il Napoletano. Così l'avessimo grande, e felice: soggiunse l'amico, nato di là dal Faro. A farcela tale, propongo una congiura, scappò fuori 'l Romano. Una congiura ? e quale ? sbarrando gli occhi, domandò il Napoletano. La congiura, rispose quegli, della virtù e de' forti studj, onde nascono la civile sapienza e i forti fatti. La patria sta dentro di noi; la città è grande, se grandi i cittadini. E ch'è mai, domandò il Piemontese, quel cono azzurro che spicca nel cielo tra levante e mezzogiorno, ed ha in cima una torre ? È la rocca di Samminiato, rispose il Toscano, e si scorge di là tutto il Valdarno, paradiso di Toscana ; là ogni castello ti richiama geste gloriose e grandi nomi. E il Subalpino: Vi propongo un pellegrinaggio per que'luoghi sì belli e me-

morandi. Sì, risposero in coro; e tra proporre e risolvere non ci corse un attimo.

Sulle Pizzorne vi sono spianate e praterie, ed un romitorio; e camminando più oltre, una forra dove zampillan acque pure e leggere, che bevutone tutti, pareva loro di mandar giù etere vivo. Assisi, il Romano continuando a' primi detti: Nè valgono, aggiungeva, scuse di tempi o d'altro; son pretesti d'ignavi. A'nostri giorni chi ha voluto, non ha egli saputo fare di grandi cose? per esempio, il Sovrannaturale e l'Introduzione di Vincenzo Gioberti, e i volumi del prete Roveretano, meraviglia di sapere? E taccio d'altri, chè troppo sarebbe. E il Piemontese: Ho veduto il Rosmini a Stresa, nè ho conosciuto uomo più venerando. Su tal pendìo, e'sdrucciolarono nella disputa del mattino: ma con tanto disordine, che si levavano di bocca le parole l'un l'altro, nè venivano a capo di nulla. Allora il Romano: Voi miraste dall'alto sì fiorita e nobil parte d'Italia; e riandandone in mente la storia, sospiraste dentro di voi, perchè noi discordi abbiam gridato sì spesso: Muoia la nostra vita e viva la nostra morte. Or che è dalle cose civili alla scienza? la concordia è necessaria del pari all'une ed all'altra. Anzi questa concorda quelle; chè l'azione nasce dal pensiero. So che l'opinioni diverse e le dispute son frutto necessario della mente umana, e in certi conti utilissime; ma non per le cose necessarie, se no manca ogni fondamento di scienza. Ma perchè possiamo venire a buon accordo fra noi, importa che un qualch'ordine sia messo nel disputare; a che si richiedono, parmi, più cose. Prima, che ognuno di voi dica la propria opinione, senza che altri interrompa; specialmente perchè i varj sistemi, esposti nella loro integrità, meglio pel confronto ci fan conoscere i loro difetti; chè dice il proverbio: *paragon fa fede.* Seconda, che il principale combattimento non sia tra di voi, che v'escludete a vicenda, e non ca-

lereste a patti in mill'anni; ma, se vi piace, di voi con me che di buon animo prenderò la verità da ciascuno e cercherò di comporne l'intero. E mi parrebbe ottimo avviso di guardare alle relazioni de' criterj con la scienza, coll'arte del bello, e con la bontà del vivere privato e cittadino. Sta bene; dissero tutti ad una voce. E, continuava il Romano, se vi fosse di gradimento, farei così: poichè si vuol vedere parte di Toscana, ci fermeremo a'luoghi più insigni per vaghezza di sito, per monumenti, e per memorie; e, di posa in posa, prenderemo il tempo a ragionare del nostro soggetto, spirati a benevolenza ed a verità da'luoghi e dalle cose. Dirà il suo parere ognuno, come più gli piaccia; i contrarj gli si opporranno brevemente; io terminerò ciascuna parte della disputa conciliando, e definirò poi la disputa intera. Io non giudico; ma, voglioso di pace, mi metto tra voi per paciere: ne siete contenti? Di tutto cuore, risposero que' buoni compagni, e levatisi dall'erba, presero tragetti più spediti, e scesero alla villa ospitale.

Dolcissimo amico, fin d'ora le dico, che i disputanti la finirono (come vedrà) d'amore e d'accordo. Oh! che portento, esclamerà ella; ma il portento si spiega. Primieramente, quelli eran giovanotti, nè avevano confitte e ribadite le proprie opinioni; poi, non erano *autori*, e il difficile sta lì, ricredersi apertamente, disdire scritti che non volano come le parole; nè v'era l'attizzatore, ma il mettipace, ch'è una vera grazia di Dio; aggiunga che tutti si volevano un ben di vita, nè sentivano gelosia che l'amico avesse ragione; l'ombra, infine, degli scaffali non poneva il cipiglio ne' volti, sereni com'il cielo; e le bellezze di natura e d'arte, e le grandi memorie persuadevano le menti più d'ogni parola.

GIORNATA SECONDA.

VINCI ED EMPOLI, O MENTE E CUORE.

SOMMARIO.

I. Altopascio, Fucecchio, Cerreto, Vinci; memorie. — Leonardo da Vinci. — Il Napoletano sostiene per criterio la sola evidenza della ragione. — Egli esclude gli altri criterj. — Esclude la Fede, perchè essa non entra in iscienze razionali — perchè la filosofia ha un essere distinto dalla teologia. — Esclude il senso comune, perchè nella comunanza non è l'essenza del criterio — e perchè il senso comune riguarda cognizioni volgari. — Esclude l'autorità de' filosofi, perchè questo criterio già presuppone la possibilità della filosofia senz'esso. — Esclude il sentimento, perchè questo dipende dalla ragione. — L'Evidenza o è criterio o n'è carattere costante. — Tal criterio basta. — Due forme di razionalismo. — Egli tiene la più temperata. — Esempio di potenza della ragione umana in Leonardo. — S'applica tutto ciò all'altre scienze, all'arti belle e alla pratica del bene. — Rispondono in contrario i disputanti. — Parla il conciliatore. — Gli concede il criterio interiore, e ch'esso nell'ordine naturale è primo ma non il solo. — Questo, che antecede la scienza perchè la fa, possiede verità innegabili, di cui svolge le ragioni, e tra queste verità ci sono i criterj d'aiuto. — Si distingua la filosofia dal filosofo; quella come tale, non ha postulati, questo sì. — Conseguenze del razionalismo nella scienza, nell'arti del bello, e nella vita. — La filosofia non è vera se non contiene la *totalità.* — Esempio di universalità nel Vinci.

II. Empoli; bellezze d'Italia; varietà nell'unità, com'un poema, come la filosofia. — Luoghi, memorie. — Il Lombardo sostiene unico criterio il sentimento spirituale. — Due scuole su ciò; la più universale abbraccia l'altra. — Egli vuol provare la sovranità di quel criterio, perchè il sentimento del vero, del bello e del buono è impulso alla ragione, — nè gli affetti naturali sono mutabili — e la *persuasione* non ha luogo soltanto nell'eloquenza: — poi perchè l'oggetto della mente nostra è la realtà o attuale o possibile, e l'ideale stesso ha realtà; nè la realtà si manifesta senz'azione, e l'azione senza sentimento. — Infine, perchè il sentimento di certezza dà riposo alla ragione. — S'applica tutto ciò all'altre scienze, e all'arti del bello, e alla pratica del bene. — Rispondono in contrario i disputanti. — Parla il conciliatore. — Concede che il sentimento è un criterio, ma non primo nè solo. — Il sentimento è impulso, ma dipende dal co-

noscimento. — Altro è il sentimento, altro è l'oggetto dell'intelligenza. — Il possesso della verità è cagione del sentimento di riposo. — Necessità d'altre norme per non confondere i sentimenti naturali con gli altri. — Il geometra stesso le adopera. — Danno che se ne verrebbe alla filosofia, all'altre scienze, all'arti del bello, alla vita privata e pubblica. — Potenza d'amore considerata in un ricordo di Farinata.

I.

Licenziatisi dal cortese signore, la mattina dopo s'avviarono a piede, ciascuno con una valigetta a tracolla, verso l'Altopascio, e vi giunsero che non era alto il sole. Mirarono la bella ed antica torre; e alle vive fantasie pareva vedere il bianco manto degli Ospedalieri, che ivi ebbero le prime stanze, accogliendo pellegrini, curando infermi, risarcendo pubbliche vie, costruendo ponti e navigli; pareva udire la squilla notturna che guidava il viandante, smarrito ne' boschi palustri delle Cerbaie, e lo chiamava ad albergo, mentre la moglie lontana sospirava di timore e di desiderio; e udire altresì strepiti di battaglia, e grida minacciose o chiedenti mercè nella medesima lingua, e Castruccio cavalcare sul corpo de' fratelli. — I sei amici si rinfrescareno un poco, e, ripresa la via per quell'alte spianate, giunsero alle *Vedute,* onde calasi a valle e si mostra lo spettacolo di cento castelli, e la dilettosa pianura dell'Arno, e tutt'il riso de' colli toscani. Scesero, e passando il ponte mediceo dell'Usciana, benedissero la civiltà, che innesta la vite ove stagnavano l'acque; e presto si riposarono a Fucecchio. Ivi, dopo il cibo, sì gustoso e sano a' faticosi, stabilirono fra loro, che il giorno dopo a buon'ora, tolti a' vettura de' ronzini per arrivare sul fresco a Vinci, là darebbero principio alla disputa; chè per quel giorno era tardi, e i corpi sentivano stanchezza. Fecero un giro per la terra, bella e fiorente; ricordarono i conti Cadolingi e l'animoso Pie-

tro Igneo, abate in quel luogo, e le tante fazioni delle repubbliche vicine, e il castello preso e ripreso tante volte, e Castruccio impadronitosene di notte a sorpresa, e ricacciato sul far del giorno con istrage de' suoi e ferito egli stesso.

Questa giornata, dolcissimo amico, non entra nel mio soggetto, e potevo tacerla; ma il cuore mi batte a que' nomi ed a que' luoghi, e non ha voluto chetarsi.

S' alzarono, svegliati dall'oste, e cavalcando sulla destra dell' Arno, ascesero gli allegri poggi di Cerreto, mandarono un sospiro alla memoria d' Isabella Orsini, strozzata in quel palagio che signoreggia il castello; e narrò il Toscano, che Cerreto e Vinci ed altre terre furono vendute a Firenze dalla consorteria de' conti Guidi, perchè i Comuni italiani vincevano la barbarie della forza, ridando a' popoli la dignità. Poi la lieta brigata, seguendo un ruscello, fu presto a Vinci.

Oh! ti saluto, umile terra, ond' ebbe vita e nome chi farebbe illustre un' intera nazione! oh! bella agli occhi miei, o torre bruna che guardi le povere case giù pel pendio del monticello; a mirarti da lungi, mi sorge in fantasia Leonardo giovinetto, che seduto sul vertice di Montalbano guardava lungamente la terra ed il cielo in arcani rapimenti, in desiosa mestizia! E corre a te il pensiero, o Giovanni da Vinci, che nell' assedio di Firenze, bravamente guardasti, benchè invano, Porta Santacroce. O cara patria, ogni zolla del tuo sacro terreno ha voci d'amore e di dolore!

Quel drappello di giovani guarda riverente la terra del Vinci; ma più il Lombardo, quasi a una gloria di casa sua: pensa il cenacolo ond'è insigne Milano, l'Accademia di cui fu capo il Vinci, il canale della Martesana scavato da lui, l' Adda, dopo infinite difficoltà, reso navigabile sino alle valli di Chiavenna e Valtellina, le fertili campagne con cateratte e ripari salve

dalle rotte, il gran cavallo del Moro, e i non usati ingegni di guerra. Si fecero insegnare la casa, che dicono del Vinci; e poi presero il Montalbano per begli oliveti a spina (maniera di cultura che s'attribuisce a lui), e fattisi più su, trovarono querceti e prati erbosi. In uno di questi, al rezzo d'un ciglione boscato, ove cantavano di cento guise uccelletti, sederono pensando: Qui forse posò più volte Leonardo, assorto, come soleva, in profonde meditazioni. Si fece a dire il Romano: È tempo di dar principio alla disputa, serbando l'ordine stabilito. A che niuno contraddisse. E chi parlerà prima? domandò il Calabrese. Appunto tu, rispose il Romano, se gli altri non ostano. E perchè, piuttosto egli che altri? chiese il Siciliano. Ti soddisfarò subito, riprese il paciere: primo egli parlerà volentieri e giova contentarlo (tutti sorrisero con amorevolezza); poi, non torna egli bene che in dispute filosofiche si dia la prima parte a chi difende il principato della ragione? Oh qui è il nodo, esclamò il Siciliano. È vero, è vero, sì riprese quegli; ma via, menami buona l'altra ragione; e poichè tu stai per l'autorità della Fede, avrai l'ultimo luogo; perchè il primo e l'ultimo son pari 'n onore: non te n'acquieti? Queste parole ancora mossero a riso; e il Siciliano, che pure sorrideva, non s'oppose più oltre; ma disse: O l'altre parti come le dài? Propongo, rispose il Romano, che oggi discorra, nella fermata d'Empoli, chi vuole l'affetto a capo di tutte le cose; e gli si addice ch'e' seguiti all'altro, chè testa e cuore si fan compagnia volentieri. Sì, diceva il Lombardo, purchè si guardi a chi di loro sia tratto o tiri. Bene, di questo parlerai a suo tempo, continuò il duce della brigata; e dopo ragionerà, se vi pare, l'avvocato del senso comune, ciòè il Fiorentino (che gli parrà troppo tardi); e dietro a lui chi riverisce i dotti e la storia delle dottrine, perchè dot-

tori e popolo s'hanno un po' da vedere alle prese fra loro. Quant'a me le mie parti già mi sono assegnate, e basta. Dunque v'accomoda? Vada così, risposero tutti, e il Napoletano cominciò a dire il proprio sentimento.

Napoletano. La ragione ha in sè un criterio di verità, un'intima evidenza, che non sarebbe criterio, se non ci bastasse a intuire la verità, a indagarla e dimostrarla. Le verità naturali essendo materia della Filosofia, e la ragione avendo un criterio per iscoprirle, segue che questo è solo criterio della scienza razionale, e ogni altro criterio non ci ha che fare. Chi mai vorrà crescere a calore di stufa le viti, che provano sì bene a'raggi del sole? La stufa tra noi le stecchirebbe. Così la fede che giudica di Filosofia, l'uccide, perchè quella non è cosa di fede, ma di ragione. Tu col criterio della rivelazione farai un libro di teologia, col sentimento un romanzo, con l'erudizione una storia, col senso comune una leggenda, un libro di Filosofia non mai. Ecco il mio pensiero in termini chiari e lampanti. Ma vediamo più per disteso ciò che il criterio non è; vedremo poi che sia.

L'esistenza d'un criterio è postulato comune fra noi; però me ne passo. Io dico, che criterio della Filosofia non è punto la fede. Ch'è mai la fede? È argomento di cose non apparenti; nè le dimostra mica per principj razionali che son entro di noi, ma per la parola rivelata che vien di fuori e passa nell'animo dall'udito. Or via di grazia, vi par egli criterio per una scienza ch'è tutta razionale, e che muove però da principj di ragione? Non c'è via di mezzo; o dare alla Filosofia un criterio tutto suo, o negare la possibilità ch'ell'abbia stato di scienza. Quando la fede ha detto: Questa è parola di Dio; ogni discorso è finito; ma della Filosofia non è così: ell'è scienza che cerca l'intime ra-

gioni, vuol sapere il perchè del perchè, nè si ferma se non tiene. le cime dell' evidenza. Chi nega ciò, nega la Filosofia; perchè la scienza razionale confonde con la rivelata. E allora la quistione muta d' aspetto; non si disputa più sul criterio della Filosofia, ma se c' è Filosofia. Or questo punto non cade in controversia tra noi; teniamo tutti Filosofia e Teologia per due scienze distinte. Chi poi si sentisse voglia di negarlo, avrebbe un'impresa difficile fra mano. Il divario tra le due scienze è lo stesso che tra fede e ragione. Non vorresti tu discernere l' atto che crede, e l' atto che ragiona? Ma in tal caso perdi lo stesso concetto di fede come virtù; perchè natura sua è d' umiliare l' intelletto a credere ciò ch' esso non vede. Se dunque le due cose son differenti, Filosofia e Teologia differiscono pure, e, differendo, han differente criterio. Da questi argomenti ho più che non bisogni per istar contento alla mia conclusione; ma per chetare chi piega il capo all' autorità, non mi mancherebbero i modi. Lasciamo che pe'Dottori cattolici certe verità di ragione son preamboli di fede, e che San Tommaso lasciò due *Somme*, l'una che va dalla fede al ragionamento, l'altra dal ragionamento alla fede; e fermiamoci 'n una sentenza scolastica, che muove ad ira taluni quasi avvilisca la ragione; mentre a me pare nel proposito mio. Forse l' avete indovinato; vo' dire quell' aforismo che la Filosofia è ancella della teologia, come la farmaceutica è ancella della medicina. Volevan forse dire, che la Filosofia toglie principj e criterio dalla fede? No davvero, ma che la Filosofia è utile alla teologia, non già per dimostrare le credenze, ma per fornire le verità preliminari, per trovare gli argomenti di credibilità, per investigare l' analogie de' misteri con le cose note, per soccorrere insomma, non la fede in sè, ch' è cosa di Dio, sì la debolezza dell' uomo; e poichè la teologia risguarda l'ultimo fine, ch' è sopra tutto,

così ell'è, dicevano, superiore ad ogni scienza; e l'utilità che le porge la Filosofia (scienza inferiore che sta nel cerchio di natura) è servizio d'ancella.

Posto ciò, chi non vede, che secondo i teologi, la Filosofia è bensì ordinata alla teologia, com'il meno al più, ma non ha bisogno d'accattarne il criterio? chi non vede che se la Filosofia è ancella; ha un'essere suo proprio; chè altrimenti sarebbe parte di teologia, sarebbe servita, non servirebbe? Così appunto la farmaceutica è a parte dalla patologia, ha norme süe proprie, un fine suo particolare, benchè ordinato al fine dell'altra. Chi l'ha con gli scolastici per tale motivo, mi pare non gli abbia intesi. Se ciò vale pe' vostri contrarj, non varrà dunque per voi che, così teneri della fede, v'allontanate dal comune sentire de' teologi vostri? E badate: quand'il Concilio di Laterano definì che tra fede e ragione non può darsi contrasto, nè però tra Filosofia e Teologia, ci dava l'arme contro di voi, che volet' essere più cattolici del papa e de' concilj; perchè quella decisione distingue l'una cosa dall'altra, e riconosce la retta ragione, che seguendo il proprio criterio, non può dare di cozzo nella fede, ch'è verità. Insomma parliamoci aperti: chi mette la fede a capo della Filosofia, vuole, a dir poco, che questa fin da principio presupponga per vero, e come postulato, ciò che ne insegna la rivelazione; noi affermiamo che la ragione deve astrarsi da ogni presupposto, da ogni dato, raccogliersi 'n se, procedere da sè, e se ella s'incontra nella fede, tanto meglio; ma ciò è fuori dell'oggetto suo proprio. Nè per questa parte ancora mi mancherebbe le autorità: Sant' Anselmo fa visibile anco a' ciechi un doppio procedimento, della fede che cerca l'intelligenza, dell'intelligenza che cerca la fede. Leggete il *Monologio* ed il *Proslogio,* e ne sarete chiari. Ma poi, non è forse indubitato e per natura delle cose e pe' teologi, che si può difendere molte verità ra-

circolo vizioso? Rimane dunque, che il criterio sia intimo, indipendente; e ognuno nella scienza è re. Tutto il forte sta qui: voi chiedete che le sentenze de' dottori si tengano come premesse necessarie; a noi parrebbe schiavitù incomportabile, nè teniamo per vero se non ciò che vien approvato dalla nostra ragione. Per via c'incontriamo noi con gli altri filosofi? Bene sta; ma non gli andiamo a cercare, e camminiamo diritti dove ci mena il discorso liberissimo e padrone di sè. Presupporre il vero nelle dottrine altrui è assurdo senza fine: che ne sai tu prima d'ogni esame e d'ogni giudizio?

Ma se il criterio non è cosa estrinseca, vediamo se per avventura fosse quel non so che d'interiore che chiamano affetto, sentimento, o, più dolcemente, amore. È una Filosofia da piacer molto a' cuori delicati, massime alle donne. Oh! lasciatemelo dire, io non so a che giuoco si giuochi. Il vostro sentimento è forse quell'istinto di che parlai dianzi pel senso comune? e che caso farà d'istinti la Filosofia che domanda ragioni? Se poi è quel sentimento che viene dal conoscere; o ci vuol molto a vedere ch'e' dipende dalla ragione, e che in questa e non in quello s'ha da cercare la scienza? Soprattutto è da notare, che i seguaci di tal dottrina vann'innanzi a furia di presupposti, senza darsi un pensiero di prove. C'è in me un sentimento, un affetto del vero? Dunque, o io lo veda o non lo veda, il vero c'è. Ho un sentimento del dovere? Dunque esiste la legge morale. Ho sentimenti religiosi? Dunque Iddio esiste. Ma qual è la ragione di questa fede nel vostro sentire? Ragioni vogliamo; se no, non ci date una scienza, ma fatti divisi ed oscuri, e falsi supposti. Veniamo al costrutto: dalle mentovate opinioni non esce fuori 'l criterio, che va cercato nella ragione.

Parlando del criterio non vo' farmi giudice di sì diversi pareri sulla natura sua determinata; se e' sia l'evi-

denza, o un'idea, o un ente reale; basti due cose certissime: prima che il criterio appartiene alla ragione: seconda che *l'evidenza interiore, chi non l'ha per criterio, l'ha tuttavia per tal segno o carattere costante della verità, che null'altro il possiede, se non è lei.* Però l'evidenza, o è criterio, o gli è sempre congiunta; e ciò mi fa perch'io possa, parlando del criterio, nominare l'evidenza senz'altro. Che i filosofi sien dalla parte del vero, tenendo l'evidenza in questo pregio, è facile dimostrarlo. Evidenza è dal vedere. Veduta spirituale è l'intendimento, il visibile è l'intelligibile, la relazione loro è l'evidenza. Or se l'evidenza è relazione fra conosciuto e conoscimento, fra intelligibile in atto e intelletto, e intelligibile non è che l'essere o la verità, segue che l'evidenza s'accompagni solo con la verità. Ciò posto, io dico, che dove la ragione scorga l'evidenza, ha criterio che basti per giudicare: qui è verità. Ma provato tal punto, non è forse dimostrato altresì che la ragione, avendo un criterio suo proprio, sia indipendente da ogni altro criterio? liberissima nel suo cammino, perchè trova in sè la norma del suo ragionare? La Filosofia che difende la libertà della ragione, ha due opinioni principali. L'una, considerando la necessità de' principj e dell'idee, crede divina la ragione, che si svolga continuo e rivelisi a sè, nè possa ricevere verità dal di fuori, perchè ell'è la verità. L'altra poi mette diversità sostanziale tra ragione divina ed umana; ma nondimeno, poichè riconosce nell'umana un lume d'eterna verità, inferisce ch'ell'è illuminata dalla divina, e immune perciò nell'ordine naturale da ogni norma esteriore. Io non appartengo a'primi, perchè l'identità del vero eterno ed assoluto con la ragione mia repugna troppo alla coscienza, ov'io mi conosco inferiore e soggetto alla verità; sto bensì co' secondi, e con viva persuasione dell'animo. Me, nato nella terra di Parmenide, e del Bruno, l'ardite

dottrine degli Alemanni spesso han tentato, e leggendo i libri dello Schelling e dell'Hegel ne' portici di Pompei, o tra' colonnati di Pesto, mi sembrò voce de' miei antichi risvegliata tra le rovine; e mi dilettavo come tirato dal sangue. Ma d'altra parte, voce pur de' miei, quella del Dottore d' Aquino, mi mormorò all'orecchio una diversa Filosofia: e il simbolo infame alla porta di Pompei e ne' sepolcri, mi fece pensare, che Dio e la natura, confusi nel concetto, divengono un assurdo ed un'ignominia. Ma non più di ciò; e basti aver provato, che l'evidenza del vero fa sovrana la mente nostra; e pensa non bene chi la vuole soggetta. Io non so con che fronte imputeremmo la ragione di debolezza e d'imbecillità mentre sediamo qui nel cospetto di quella terricciuola. Di Leonardo può dirsi ciò che di Michelangelo un poeta de' nostri tempi, e del mio paese:

> Sommo architetto,
> Scultor maggiore,
> Pittor perfetto,
> Gentil cantore....
> Sembra uno stuolo,
> E pure è un solo.

Quest'uomo fu gran pensatore ed artefice. Da giovinetto proponeva incanalare l'Arno da Firenze a Pisa, pensiero posto in atto dal Viviani dugent'anni dopo. Di geometria e di meccanica seppe tanto innanzi, che le sue invenzioni paiono favolose. Prima di Galileo e del Bacone, scrisse i canoni della Filosofia naturale, ne vide i principj ed i metodi sicuri. Filosofo naturale egli stesso, i suoi manoscritti parlano di tali segreti, che si reputavano scoperti oggidì. Egli conobbe la caduta de'gravi in attinenza col giro della terra, la legge d'inerzia, lo scintillare delle stelle per cagione dell'occhio, l'efficacia del sole sul mare, la fiamma che si nutrisce d'aria, la forza della leva, massime dell'obli-

qua, la camera ottica nelle sue parti e negli effetti, l'architonitro o cannone a vapore, e chimiche combinazioni, e la ricetta del fuoco greco, e ordegni per trasportare intatti gli edifizj. Meditò la scienza dell'arti belle, ne scrisse i precetti; trattato che, messo in luce per consolazione nostra, è gioiello di sapienza, di stile e di lingua. Nelle pitture di lui Michelagnolo studiò il vigore, Raffaello la grazia. Ecco i prodigj della ragione umana; e voi la chiamate una stolta? Voi avete la benda in sugli occhi.

Ma se il criterio intrinseco della ragione, è il solo quant' alla Filosofia, e però quant'alle scienze morali e civili che discendono immediato da essa, chi mai non vede che quant'alle scienze fisiche e matematiche ogni altra regola sarebbe assurda sempre più? Che parte ci ha egli l'affetto, o l'autorità divina ed umana in teoremi geometrici, o nella scoperta di leggi naturali? Però se negate alla mente un proprio criterio, voi queste nobili scienze le sradicate dal mondo. La ragione, perduta ogni fiducia, prostrasi giù, nè dà frutto di vita; e l'uomo esce dalla vostra scuola evirato, e senza coscienza di sè. E poichè dal vigore dell'intelletto germoglia il fiore dell'arte, non dubitate un momento, che i vostri principj non la spiantino per sempre; nè mi darete ad intendere che, sgagliarditi di pensiero, faremo alcun che di bello. I Greci, sommi nel filosofare, furon grandissimi nell'operare; e, dicendo operare, vo' dire non solo dell'arte, ma della vita privata e pubblica. La costanza, la magnanimità, la beneficenza, la giustizia non sono d'imbecilli o d'inetti; perchè la volontà non conosce da sè il cammino, è la mente che gliel'insegna; e l'uomo che non sa il proprio decoro, non sa nemmeno l'efficacia del fortemente volere. Chi dunque vuol bendare gli occhi alla ragione, e

le dice: Tu non hai lume; s'ingegna d'accecare il genere umano, che diverrebbe stolto ed impotente.

Siciliano. Al tuo ragionamento non risponderò molte parole, chè l'ordine già fisso me lo vieta; starò contento a una domanda. Hai sostenuto, che la ragione non deve accettare nessun presupposto di fuori; ma camminare co'suoi piedi e di suo capo senza guardarsi attorno. Or poni che un filosofo cristiano, sbagliata la via o pe'principj o per la forma del ragionamento, si trovi alla conclusione di negare Dio: credi tu, ch'ei non tornerà indietro, esaminando da capo i suoi raziocinj, e stimando falsissima tal conclusione? Sant'Anselmo (chiamato da te in esempio) quando cercava filosoficamente le verità naturali della fede, credi tu che, sbagliato metodo, se fosse arrivato a conseguenze non cristiane non si sarebbe ripreso? Anzi, mentr'egli cercava dimostrare l'esistenza di Dio, pose forse il *problema:* Dio esiste o no? L'esistenza di Dio se la proponeva come teorema, dicendo: Vo'cercare una dimostrazione di questo vero, la quale tutti contenga gli argomenti già dati.

Toscano. E io farò un'altra domanda, ma più spiccia: si dà, si può egli dare filosofo sì sfrontato, che giunto alla conclusione, *nulla è male,* poi venga in pubblico a dire: io sono un ladro? O, senza bruciare di vergogna in viso, dirà mai avanti un popolo: io son una spia?

Piemontese. Poichè siamo sul domandare, domanderò anch'io, se un uomo di senno affermerebbe: ogni dotto ha sempre sbagliato, io solo ho ragione, io solo vo'fare tutta la scienza? E se questa è proposizione assurda, o non sarà buona l'altra: i dotti han trovato molte verità, vo'impararle da loro?

Lombardo. Il galantuomo, che per errore di sillogismo tenesse lecita la vendetta, gli basterebbe il cuo-

re di trafiggere il suo nemico? Stimi pure il kanziano, che tutto è apparenza, ma potrà egli non amare i suoi figliuoli? Perciò il cuore è sentinella dell'intelletto.

Napoletano. Tutti questi son fatti, non ragioni intrinseche alla scienza.

Romano. E che, la scienza può disconoscere i fatti, senza divenire un sogno?

Napoletano. O al più quelli sono aiuti, non criterj.

Romano. Ora sì, che t'accosti al vero. Ciò che hai sostenuto, contiene verità irrepugnabili; la ragione avere un proprio criterio; esser potente a formare la Filosofia con principj e metodi razionali; nè propriamente aver luogo in essa ciò di cui non può darsi un perchè col discorso naturale. E chi mai te lo negherà, senza negare insieme, o la specie umana, ch'è tale per la ragione, o il divario tra l'autorità e il discorso interiore, o quello tra l'ordine ch'è di natura, e l'altro ch'è sopra di lei? I tuoi argomenti provano che l'evidenza è criterio primo, ma non ch'è il solo. Tu, portalo in pace, cadi in errore, affermando, che la ragione de'filosofi prescinde da ogni postulato, nè tien conto di ciò che l'uomo già conosce con ogni certezza. Distinguiamo bene, e forse termineremo in un solo parere. Il filosofo, prima d'esser tale, è uomo; però già conosce molte verità; nè, s'ei non conoscesse, si darebbe mai a filosofare. Che fa il filosofo? Cerca le ragioni di ciò che gli è noto, e procaccia di separare l'errore dalla verità. E quali opinioni potrà egli revocare in dubbio, o rigettare? Quelle per fermo, a cui manchi un motivo ragionevole, cioè evidente. Ma se nello stato di conoscenza volgare egli ebbe ragioni evidenti da tener vero alcun che, potrà poi, perchè filosofo, o dubitarne, o metterlo da parte? certo che no; farebbe contro la sua professione, ch'è di riconoscere le ragioni. Or bene: credi tu che il non filosofo non abbia conoscenze accompagnate da ragioni evidenti?

Egli non potrà salire fin alle più remote con discorso scientifico, ma ciò non toglie che le sue ragioni non sieno ragioni, e la sua evidenza non sia evidenza. Davvero anche l'uomo volgare sa molte cose ragionevolmente, se no e'non sarebbe più uomo. Talchè, sia pure l'evidenza criterio principale, io lo consento; ma già questa evidenza è anche nell'indòtto, e chiude molte verità, che il dotto svolge, dimostra, o risolve ne' principj, ma non può ragionevolmente negarle. Anzi, posto che il ragionamento, per isbaglio di riflessione, lo porti a conseguenze contrarie, egli, che le vede contrarie all'evidenza diretta, non mai cessata in lui, riprenderà il filo del discorso, e lo correggerà secondo la ragione, che non è del filosofo, ma dell'uomo. Può l'idealista negare i corpi senza far contro all'evidenza sperimentale? Può l'ateo negare Dio senza contraddire l'evidenza di ragione? Lo scettico negherà di conoscere, senza negare ch'egli vede ciò che pur sa di vedere? Dunque lo stesso criterio interiore ha in sè molti veri, *che son dati e postulati di scienza, dimostrabili sì, revocabili in dubbio non mai.* Un affetto naturale porta l'uomo ad amare il vero, il bello ed il buono, sè stesso, la natura e Dio. E che? non è motivo ragionevole per assentire a questi oggetti, o tu sia filosofo o no? Qual motivo più ragionevole della natura che, indipendente dall'arbitrio umano, non può amare il nulla, l'errore ed il male? Ogni uomo sa d'esser uomo, e che la verità è una e la ragione è fatta per essa; sa, specie per la favella, che i simili a lui pel corpo son simili anco per la ragione: e tutti gli parlano a un modo su certe cose; gliene parlano talmente che l'anima vi consente, com'a riconoscimento di ciò ch'è già dentro di noi. Oh! non è forse motivo giusto, tu sia filosofo o no, da credere al senso comune? Per la stessa ragione, e per l'altra degli studj sì lunghi, è giusto che tu creda all'unanime autorità de' dotti. La-

sciamo l'efficacia della grazia interiore; ma la santità del Cristianesimo, chiara sùbito a chi lo riceve con semplicità, e l' insegnamento dato a nome, non dell' individuo umano, ma della Chiesa, non son essi buone ragioni da consentire alla dottrina rivelata? Pertanto, se un errore di metodo ti dia conseguenze opposte alle verità che tu apprendevi com' uomo civile e cristiano con sì chiari motivi di ragione, t'ostinerai tu a mantenere il tuo detto, e porrai 'l filosofo contr'all'uomo? Se ciò non è, dunque la mente del filosofo ha fin di principio postulati inconcussi, tanto pel criterio interiore dell' evidenza, quanto per gli altri criterj sussidiarj.

Però, fratel mio, distingui, ti prego, *la Filosofia dal filosofo, la scienza dall' uomo scienziato.* La Filosofia muove da un principio evidentissimo, e scende giù giù a svolgere le cognizioni umane; niente lascia da parte, che sia presupposto e non provato; anzi ciò che vien dopo riceve lume da quel che precede. Ma il filosofo ha in sè postulati certissimi, a cui mira in segreto, e sa che la scienza non può escluderli mai: però vi riflette su, e, distinguendo chiaramente le ragioni, fa divenire scientifica o riflessa la certezza naturale; e se il ragionamento lo svia, egli si corregge, e trova la cagione dell' errore. Così l'arimmetico, a cui la riprova non torna, rifà il conto, e trova lo sbaglio. La scienza sta dunque su' proprj fondamenti, nè riposa sopr' altro criterio che l' interiore dell' evidenza; quindi può convincere coloro altresì che non hanno fede; ma la mente del filosofo non può separarsi da quella dell' uomo; e se lo fa, s' uccide. Vincenzo Gioberti narrò (nella sua lettera al Lamennais) che movendo da certe dottrine riuscì al panteismo; ma sapendo, come cristiano, quello essere un falso sistema, si ricredè, e tentò nuove strade. Poneva egli perciò la Rivelazione a capo di scienza, come prova suprema?

No, di certo; ma l'ossequio ragionevole alla Chiesa l'avvertì dell'errore, ed ei si rifece da capo.

La tua opinione non ha tratto te, natura bella e generosa, a funeste dottrine; ma, credi, può lastricartene la via. Tu, e l'hai confessato, non t'abbandonavi all'errore, perchè la sapienza cristiana t'aveva preso di sè, nè volesti chiudere l'intelletto alla sua bellezza. Ma fa' che il principio della ragione indipendente da ogni postulato e da ogni altro criterio, sia seguito a fil di logica; che ne verrà? Primo, la ragione salirà in superbia, e, reputandosi assoluta, si terrà divina, stimando favola ogni mistero, e servitù la fede; secondo, priva di qualunque soccorso, le mancherà ogni riprova per esaminare se stessa, e riconoscersi in fallo. Lo sappiamo per esperienza: il razionalismo è sempre termine di quel principio. Dirai: perchè verrà essa la ragione in troppo concetto di sè, quando sia retta? La risposta è facile: ella vi cadrà, perchè non retta. Non retta? Sì; una ragione retta non può farsi solitaria, nè revocare in dubbio ciò che conosce con giuste ragioni. Ma il dubbio è scientifico. Che significa ciò? Forse che la scienza, come tale, non accetta nulla se non in virtù di principj e di metodo accertati? Siamo d'accordo. Ma chi presuma che il filosofo deve sul serio dubitare di tutto, talchè si proponga le verità cardinali di ragione e di fatto come problemi, anzichè come teoremi, allora siamo nel vizio e nel pericolo notati di sopra. Eh! no, si ripiglia, il filosofo *com'uomo e cristiano* serba certezza e fede di molte cose; ne dubita come filosofo. Bene; ma se, come filosofo, giudicasse falso ciò ch'ei tien vero com'uomo e cristiano, allora resterà egli con tale opinione? e cesserà d'essere cristiano: Si correggerà? e dunque ha in pregio i dati interiori ed i criterj esterni. Mi chiederai tu perchè, conceduto il tuo principio, manchi alla ragione ogni riprova? Oh! è chiaro. Se sbaglia cammino la riflessione,

chi gliene darà l'avviso? Ella stessa? Ma ella stima d'aver seguito metodi esatti. L'avviserà bensì l'evidenza diretta, e l'affetto naturale dell'anima, e la fede umana e divina. Non basterà egli l'evidenza diretta? Sola non basta per lo più: ravviluppato il discorso nella falsità, difficilmente possiamo riconoscere il vero, se ogni aiuto ci manchi. La cagione di questi mali è una sola; il filosofo non può mutare la natura propria, ch'essendo razionale, affettiva, socievole e religiosa, non può mai fare ch'e' non sia quello che è; se no, accade alla ragione ciò ch'al corpo, quando si vive contro natura.

Infetta la Filosofia di razionalismo, se ne guastano la scienza, l'arte e la vita. La scienza; perchè la ragione chiusa in sè stessa, fabbrica sistemi sopra sistemi, presume di spiegare ogni cosa, tutto vuol costruire daccapo, finge natura, religione, uomo e consorzio civile a suo modo; poi stanca di errori e di contraddizioni precipita nel dubbio. L'arte, e, prima, le lettere; perch' esse, non più nutrite d'amore e di fede, si fann'aride e sbrigliate, gonfie di pensieri indefiniti, dicerie di panteismo o di dubbio in rima, un mondo di cose, che non han più nulla del comune e dell'umano: e si perde il senso del sublime, che sta nel sovrannaturale e nel mistero. La vita; perchè della scuola vien fuori la gioventù piena di sè, e, sdegnosa di tutto che non sia la loro ragione. Prima vogliono lo Stato sopra la Chiesa, poi lo Stato senza la Chiesa, poi l'individuo sopra lo Stato, poi l'individuo senza lo Stato; chè la ragione, sciolta da leggi morali, a cui come sovrana non vuol ubbidire, più non sopporta la legge di Dio e dell'uomo.

In torno sempre a quel punto: se la Filosofia non comprenda tutto l'essere delle cose, è falsa o difettiva. Abbine un esempio. Tu reputi criterio di verità l'evidenza; e sta bene. Ma se non usiamo l'evidenza di ragione e quella di fatto, o abbiamo una scienza tutt'*a*

priori, che non è scienza ma delirio, od un empirismo più degno d'animali che d'uomini; indi, o un'arte senza venustà e realtà d'immagini e d'affetti, o tutta senso; e nella vita, uomini astratti e senza pratica, o marci di voluttà e che vendon l'anima a meno di Giuda; e la cosa pubblica cade in mano di sognatori o di mercanti. Tu parlavi di Leonardo. Ma egli è stupendo esempio dell'eccellenza che viene dall'armonia. Bello e forte di corpo, dotto ed artista, pensoso e conversevole, si dilettava del liuto e del canto, perchè la musica gli educasse ogni facoltà in accordo potente. Credi tu che l'arte possa far a meno di fede? Ma il Vinci, perchè cristiano, dipingeva il cenacolo, e per due anni meditò la santa bellezza del volto di Cristo. Credi che possa stare senza maestri? Ma il Vinci ha scritto nel Trattato della pittura: Di mano in mano il giovine deve imparare da buon maestro per assuefarsi a buone membra. Starà fuori del comun senso e giudizio in ciò ch'anco il volgare può conoscere? Ma il Vinci, se io ricordo le sue parole, ha scritto: Certamente non deve ricusare il pittore il giudizio di ciascuno; perchè noi conosciamo che l'uomo, benchè non sia pittore, avrà notizia delle forme dell'uomo, se egli è gobbo, se ha gamba grossa o gran mano, od ha altri mancamenti; e se noi conosciamo gli uomini poter giudicare le opere della natura, quanto maggiormente potranno giudicare i nostri errori? Eppure il Vinci pregiava suttutto la libertà della ragione e dell'arte; e diceva: Un pittore non deve mai imitare la maniera d'un altro, perchè sarà detto nepote e non figlio della natura. Della necessità d'affetto nell'arte non parlo: ch'è manifesto da sè.

E pongo fine, chè mi par tempo di levarsi di qui, e di metterci al ritorno. Mancano sempre due ore a mezzodì. Parmi dunque che, lasciati i cavalli, potremmo andare passo passo a Empoli lontano cinque e sei mi-

glia, giungere a ora di desinare, e poi, tra il ragionare e vedere la terra, passarsene il resto della giornata. Così fecero: e camminando, di tratto in tratto volgevansi addietro a riguardare la torre; e quando non la scorsero più, salirono sopr'un rialto a rivederla, e con affetto giovanile le dissero addio.

II.

Sul mezzodì passavano l'Arno in barca; e parte guardavano la bella terra d'Empoli, che si specchia nel fiume, e i castelli dell'altra riva, e respiravano cheti quell'aere toscano, sì vivo e soave, che par ti dia intelletto d'amore; parte si dilettavano, udendo i motti e l'argute facezie de' barcaiuoli, chè là più presso a Firenze, già si sente l'attica eleganza. Ch'è quel campanile più prossimo a noi, domandava il Napoletano? Rispondeva il navalestro: Il campanile della Collegiata, donde vola il dottore. — Che dottore? — Oh! non sa ella, che c'è ogni anno il volo dell'asino? E'scivola per un canapo della torre al colonnato di piazza. E c'è la sua morale, sa? vuol dire che gli asini han sempre chi li porta, poi si provano a volar da sè, e cascano giù. — Quanto meglio, esclamava il Piemontese, che il popolo si divertisse, ma educandosi al bene!

Scesi, domandarono d'una locanda; e, accompagnati fin alla porta, ordinarono che fosse allestito un desinaretto, e mangiarono del più buon appetito che mai. Poi, saliti sopr'un'altana, si misero a considerare la veduta del fiume, il bel piano, e i cento villaggi delle colline. Questi piani, diceva il Piemontese, non sono i nostri, a perdita d'occhio, e con quel rigoglio di natura; nè questo fiume gialliccio e povero si può paragonare alle acque copiose e vitree de'nostri laghi e de' nostri be'fiumi; ma d'ogni parte che tu guardi, viene all'anima un senso

d'eleganza che t'innamora. La nostra Italia, rispose il Lombardo, rende immagine di quella filosofia comprensiva, che ci vien persuasa dal nostro amico. Le sue bellezze potresti anche rassomigliare ad un poema epico, poesia compositiva d'infinite varietà in unità, e ch'è all'arte quel ch'alla scienza la Filosofia universale. Dalle delizie di Napoli alla fiera sublimità dell'alpi nostre, quanti passaggi nel mezzo da uno in altro genere di maestà e di grazia!

Uscirono per vedere la terra. Disse il Toscano: Vi farò da guida, chè conosco Empoli a menadito. — In piazza della Collegiata egl'indicò una casa che si dice la stessa ove Farinata degli Uberti difese da' Ghibellini la sua Firenze. Al palazzo di giustizia videro un chiavistello come trofeo. Ch' è quello? chiesero i compagni. Il chiavaccio, egli rispose, della porta di Samminiato, presa d'assalto, come dicono, dagli Empolesi; e quella vista mantiene cruccio ne'due popoli, a pochi passi fra loro. — Il brutto arnese fu poi tolto di là in giorni d'amore. Nelle chiese si fermarono a vedere i quadri del Cigoli, e del Chimenti da Empoli; e il tempio e gli orti di Santa Maria mostrarono loro le bell'opere (oh, se meglio conservate!) del Robbia e del cieco da Gambassi. Alle cadenti mura del Ferruccio, lo sdegno contro la viltà del Giugni fu temperato dalla pietà di lui, che si ritrasse in luoghi solinghi e vi morì di dolore.

Mancava non poco al tramonto; però, a continuare il dialogo, si misero per la riva dell' Arno e ristettero in sito ameno e solitario press' una casetta campestre con orticello dinanzi, ricinto di canne, e dalle canne s'intrecciavanc rose d'ogni mese. Lì sotto da una barchetta pendono reti dette ripaiuole, e in un tonfo vi s'appiattano alcune nasse. Poco più là sorge un'albereta, che forma co' rami un tetto naturale, e tra' filari il terreno era seminato di foglie. Si gettarono ivi, e cominciavano

a ragionare; ma li tenne il canto d'una fanciulla, che uscì di casa per innaffiare l'orto. Cantava:

Benedetto quel Dio che t'ha creato,
E quella mamma che t'ha partorito!
E il padre tuo che t'ha ingenerato;
Benedetto il compar che t'ha assistito!
Il sacerdote che t'ha battezzato,
E alla luce di Dio t'ha istituito!
Benedette parole, e quella mano,
E poi quell'acqua che ti fe cristiano!

Il Piemontese e il Lombardo andarono più vicini a quel dolce usignuolo, che diceva cose sì care, co'modi più eletti; ma ella s'avvide, tacque, rassettò la pezzolina di capo, e si ritrasse. Tornarono in crocchio; e il Milanese, invitato dal Romano, cominciò a parlare.

Lombardo. Non vo'negare, che il concetto d'universalità, come lo proponeva il nostro amico, non piaccia molto all'animo mio; perchè il cuore si muove a tutto ciò ch'è bello e grande. Ma pure non muto sentenza, perchè l'amore mi sembra unico principio d'armonia. e però di sapienza.

La dottrina che insegna, il criterio della Filosofia essere il sentimento spirituale da cui nasce l'affetto, si distingue in due scuole: le quali vengono a formare una sola, perchè l'una men generale ne'principj vien ad entrare nella generalità dell'altra. Alcuno pose mente al senso morale, e vi riconobbe il criterio del bene e del male; altri, considerando ancora il sentimento del bello e del vero, stabilì che in ogni sentimento dello spirito risegga il criterio universale del vero, del bello e del buono. Questi secondi han vantaggio su'primi; perchè, dato il sentimento morale come criterio dell'onesto, e dato per confessione de'migliori, che bene, bello e vero sieno la stessa cosa in aspetto diverso, s'arguisce che il sommo criterio del bene sia lo stesso che il criterio

del bello e del vero. Insomma fra queste due scuole non si dà contraddizione, come non si dà tra specie e genere; e chi vuol tenersi alla Filosofia del sentimento come criterio, ha da prendere questa sua dignità in universale, anzichè in particolare.

E che il sentimento sia criterio primo ed unico, si fa chiaro se considerate l'impulso, l'oggetto, e il riposo della ragione. Non c'è forza che non abbia in sè inclinazione e conato ad operare; così è delle facoltà conoscitive. V'ha un ingenito impulso al conoscimento. E come si manifesta entro di noi? Per via di sentimento, inconsapevole dapprima; e pur muove le potenze all'operazioni. Anche l'anima pargoletta, che sa nulla, è mobile ad ogni cosa che le si fa davanti per via de'sensi, e prova un'inquieta curiosità di tutto conoscere, di passare da un oggetto in un altro.

Perfezionato il sentimento della verità, si svolge più distinto l'altro del bello, com'insegna la ragione e l'esperienza. La ragione, perchè grazie all'impulso del sentimento, quando s'apre l'intelletto a conoscere le cose, tosto l'anima s'invaghisce della loro bellezza, ch'è perfezione delle cose stesse; l'esperienza, perchè i fanciulli mirano con diletto ciò ch'è lucido e grazioso, e, appena spoppati, amano gli ornamenti delle vesti, e i ninnoli gentili, e, che non accade ne'bruti, i pomi più tosto vaghi a mirare, che saporosi a gustare. Poi si spiega il sentimento morale; perchè, conosciuto ed ammirato qualche grado di verità e bellezza, a poco a poco spunta e cresce il sentimento del dovere che sta nel conformarci volontariamente alla vera natura delle cose, talchè alla mente risponda l'appetito. Anco qui mi soccorre la ragione e l'esperienza. La ragione, perchè dal conoscimento delle cose e dalla perfezione loro n'apparisce l'amabilità, che sveglia il sentimento morale, quand'il fanciullo sa conoscere gli enti forniti d'intel-

letto; l'esperienza, perchè il sentimento morale non si mostra ne' fanciulli sin'all'età della discrezione, quando il sentimento logico e del bello è assai maturo. Dunque, senza l'ignara curiosità de' bambini, l'uomo non cercherebbe nessuna verità, non n'avrebbe sentore; e così, mancando i sentimenti del bello e del buono, non avremmo impulsi a contemplare o ad operare l'uno e l'altro; saremmo incapaci d'arte e di bontà. Che ci vuol dunque di più a convenire che se la cagione del conoscimento speculativo e pratico è il sentimento, questo, e non altro, sia il criterio per giudicare? Si dice in contrario, che vero bello e buono sono immutabili, e che il sentimento è mutabile a seconda degli uomini, dell'educazione, de'tempi e de' luoghi: ma l'istanza non regge; perchè la natura umana è immutabile nell'essenza, nè può non avere i sentimenti naturali, che si distinguono alle mille miglia da' sentimenti secondarj, accidentali, spesso non retti, i quali procedono da stortura di volontà o d'educazione. E che sia così n'è prova l'invincibilità de' primi, i quali, hai a fare quanto vuoi, non tacciono mai del tutto nell'anima nostra. Si badi se da natura (e la natura ha tal aspetto, che si fa tosto riconoscere agli animi schietti) ovvero da cagioni estranee venga l'impulso a certe dottrine, a certi modi dell'arte, a certi costumi; nè potremo ingannarci. Per esempio, v'ha chi tiene l'idealismo. E perchè? Perchè stima di secondare l'affetto verso le cose spirituali. Ma pensateci, quell'affetto esclude forse un'innata tendenza verso le cose corporee? Anzi l'affetto per le prime si svegliò dentro di voi all'aspetto de' corpi o di ciò ch'allora, e torna lo stesso, credevate corpi. Altri negano l'esistenza di Dio. Frugate ben addentro di voi: c'è egli un sentimento di naturale pietà, che ve lo fece amare così facilmente da giovanetti, e ora non vi dà pace nell'incredulità? Quant'all'arti del bello s'ama da

certuni l'esagerato, l'insolito, il fare a sorpresa: ciò deriva dall'amore del nuovo e del meraviglioso; ma se l'artista, tornando in sè, dica: ch'è mai l'affetto, che m'invoglia dell'arte? avrà, ch'esso è l'amore d'imitare il bello di natura, però l'eletto sì, ma solito, semplice e piano. E di' il medesimo d'alcune dottrine morali e di certi costumi. La vendetta nasce dall'amore di sè; però è tenuta buona da molti anco della Cristianità. Ma se questi tornassero a coscienza, vi sentirebbero altresì l'amore del prossimo; affetto che non viene a contrasto *naturale* con l'amore di noi stessi, salvo il caso di giusta difesa. E potrei non finirla più.

Se dunque la ragione opera in virtù di sentimento, e opera rettamente quando lo seconda, è giuocoforza concludere, che non l'evidenza di ragione, ma il sentimento che la muove e precede, sia criterio unico per la dirittura de'giudizj. E poichè l'autorità del senso comune e de'dotti, e la stessa Fede ci traggono l'assenso per motivi *ragionevoli*, e poichè la *ragione* prende il criterio dagli affetti naturali, segue ch'il valore dell'autorità divina ed umana si risolve tutto nel valore del sentimento. Però mi sembra dannoso e vano risolvere il ragionamento ne'principj astrattissimi della ragione. Chi mai crediamo convincere? Il cuore rimane freddo e non assente. Ricorriamo invece a'naturali affetti dell'animo, e mostriamo com'essi ci portino a quelle conclusioni; e la mente sarà convinta, perchè il cuore sarà persuaso. I Retori dànno la persuasione all'eloquenza, il convincimento alla scienza; ma l'uomo non è mai convinto nell'intimo suo, se non è anco persuaso, giacchè l'impulso ad accogliere il vero non è qualcosa di freddo e d'astratto, sì vivo affetto di natura. Concedo bensì che nell'eloquenza, oltre l'affetto logico, han luogo altri affetti, che in certe scienze non l'hanno o secondario; e in tal senso la distinzione può correre.

E nemmeno mi par utile e retto in Filosofia cominciare o confermare i ragionamenti con l'autorità di qualsiasi natura; perchè ogni autorità sarebbe vana, se non ricorressimo all'autorità del sentimento; e data questa, ogni altra autorità (sempre parlo di scienza razionale) è proprio un di più. Così in Filosofia morale chi proverà per soli ragionamenti astratti o per citazioni l'obbligo d'amare il prossimo, farà un buco nell'acqua; e se non avessimo nel cuore gli affetti d'umanità, di cittadinanza, di famiglia e di clemenza, egli favellerebbe una lingua ignota. Mostrare che tali affetti sono da natura e necessarj, metterne in chiaro tutta l'efficacia, ecco l'argomento migliore. Il nostro Manzoni ha persuaso a più anime la verità del Cristianesimo col suo Federigo Borromeo, col Padre Cristofano, e con l'Innominato, che non cento volumi d'apologie.

E tutto ciò è chiarito pure dall'oggetto della ragione. Chi mai negherà che oggetto della ragione non sia l'essere, o ciò che è? Chi conosce nulla, non conosce. Or si disputi quanto piace, se l'oggetto immediato sia ideale, o reale, un'idea od una sussistenza; ma è fuori di dubbio, e l'ammettono tutti che lo stesso ideale non è mica il nulla. La cosa, in quant'è rappresentata dall'idea, non è reale, chè altro è avere una patria grande e virtuosa, altro è concepirla e desiderarla; ma l'idea rappresentativa, che che si pensi della sua natura, non è già un niente, è qualcosa; ed io concepisco per essa, o ciò ch'esiste, o che può esistere in realtà. L'impossibile ad essere, è anco impossibile a concepire; quindi la possibilità logica è anch'ella una certa realtà, non è un nulla. Chi credesse che il pensato da lui sia nulla quant'alla sussistenza e quant'alla possibilità, direbb'egli a sè: io conosco? Anzi direbbe: non conosco nulla: e questa di fatto è la proposizione degli Scettici. Dunque perch'io sia certo di conoscere, bi-

sogna esser certo che l'oggetto conosciuto ha una realtà possibile o attuale. Ma si potrebbe giungere mai a questa certezza senz'alcun sentimento? No, perchè l'essere si manifesta coll'azione, e nell'anima umana ogni azione e passione è sentimento. Dunque, lasciando i sensi esterni quant'alle sensibili qualità de'corpi, l'uomo non potrebb'essere certo dell'idee proprie, nè del vero, del bello e del buono, non di tutto ciò che supera i corpi, senz'i vivi sentimenti della coscienza e senza gli affetti. Così, l'eterna realtà della legge morale non s'appresenterebbe al pensiero, se non sentissimo l'affetto del bene e la forza della obbligazione. Senza l'affetto religioso non si giungerebbe mai col solo sillogismo a capacitarci dell'esistenza di Dio, nascosto e inaccessibile com'egli è; nè con sottili filatesse di prove, tanto son circondato da parvenze corporali, mi persuaderesti la spiritualità e immortalità dell'anima, se un quasi divino senso della mia dignità e un desiderio di vita eterna non me ne fossero mallevadori. L'autorità umana e divina, se non avessimo un sentimento del sovrannaturale e di socialità, sarebbe del tutto inefficace.

Ma dove meglio apparisce la sovranità del sentimento, è il riposo degli atti di ragione. Quando noi giudichiamo rettamente, sorge la certezza spontanea; poi se riconosciamo la conformità de'giudizj col vero, si genera la certezza intera, riflessa, consapevole di sè, e quì si compie il conoscimento delle cose. Or di grazia, in che consiste propriamente la certezza? Non andiamo dietro a sogni od a paroloni; interroghiamo l'anima nostra. La certezza ci si palesa com'un sentimento tranquillo, consolato, soave, com'un riposo dell'affetto nella verità. Senza quel sentimento avremmo noi nessuna certezza? Vedete, chi per abiti sensuali addormentò in sè l'amore del vero, vi ride in faccia se gli ragionate delle cose più chiare e più certe, perchè ha ottuso il

senso della verità. L'uomo presume invano di condurre il discorso a buon termine, se non custodisce il tesoro dell'affetto, e se non pone mente a quel senso di quiete e di sereno godimento, che solo nasce da possedere la verità, e senza cui ogni altra certezza, è non certezza, ma superbia di mente, o fiacchezza, o insomma un alcun che tutto diverso. Là è il vero segno, per cui l'uomo può distinguere la falsa persuasione, che sempre ha del pauroso di cercare più oltre, e direi dell'ombroso, dalla certezza ch'è riposata e sicura di sè. Adunque, trattando di scienza naturale, com'i sillogismi più altamente conclusi non servono a nulla, se non entra nell'animo il sentimento della certezza, così l'autorità degli uomini e di Dio non t'approdano, se non hai quel sentimento stesso. E se hai quello, che cerchi di più?

Le quali teoriche sono d'uso universale, com'ha da essere del criterio di verità, dal quale dipendono l'arte del bello e la pratica del bene. Di fatti, se dalla Filosofia tu scendi all'altre scienze, queste risguardano un soggetto o di speculazione o di pratica. Se il primo, e almeno t'occorre l'affetto generale del vero, che ti muova, e te ne dia efficace apprensione e coll'appagamento te ne certifichi; se il secondo, e t'è necessario più che mai l'amore del bene, senza cui è impossibile che tu non ismarrisca; perchè, come conoscerai tu schiettamente e largamente il bene degli uomini, se non lo cerchi con amore? Vedilo nelle cose più lievi: il bambino impara, se ha voglia, e quel contadino sa l'arte sua, se ci ha passione; e chi conosce meglio addentro, e quasi con divino istinto indovina i più segreti pensieri e dolori degli uomini, sono le madri e le mogli amorose. Così la dottrina morale e civile non può essere posseduta da chi non ama. Avrai ingegno acutissimo, dirai cose utili in parte e sottili, ma ne dirai anco delle false e funeste, e il veleno dell'animo ti verrà giù dalla penna.

Che all'arte del bello si richieda, oltre l'amore del bello in universale, ogni affetto più santo, è cosa chiara come luce meridiana. L'immagini e gli affetti sono la parte sensibile e più propria dell'arte; nè l'immagini stanno senz'affetto, perchè debbon avere amabilità; se no avviene come di certe donne belle, le cui fattezze non dicono nulla, ma paiono statue dipinte; ond'esse piacciono, ma non finiscono, e nessun cuore gentile se n'innamora. Prima norma delle lettere e dell'arti si è: scrivere, dipingere, scolpire, o che altro, quando e come vuole il cuore, e però Dante cantava:

> Io mi son un, che quando
> Amor mi spira noto, ed a quel modo
> Che detta dentro, vo significando.

Indi l'altro poeta Buonagiunta scoprì perchè ognuno fin allora fosse restato di là dal dolce stile. Scrivendo a dettatura d'amore non sei nè oscuro, nè stentato, nè freddo, nè falso, perchè cuore che ama non va in cerca di parole, ma esse vengono a lui; e anche la mente dell'uomo rozzo, per calore di affetto dà fiori di poesia e d'eloquenza. Così dite d'ogni arte bella, a cui, fra gli altri vantaggi, il sentimento è criterio di decoro, perchè un architetto religioso non vi farà un tempio a teatro, nè uno scultore e pittore come il Ghiberti e l'Angelico metteranno nella Vergine nulla d'impuro; nè la musica da chiesa sarà in tempi di fede una gazzarra da ballo. Se io volessi dire, quanto potrei, la virtù dell'amore in reggere a bene la vita dell'uomo, della famiglia, del comune e degli Stati, non la finirei più. D'altra parte la cosa è sì chiara, quantunque dimenticata da molti, che l'allungarvi 'l discorso è tempo perduto. Il fine della volontà può essere altro ch'il bene? Ma il bene non si cerca, nè si ha senz'amore. Fa' che un uomo ami di cuore il bene, e a questa carità terran-

no dietro tutte le virtù, e la dignità della vita e la pace interiore. Le facoltà saranno ordinate ad unico fine, quasi metro di danza, i sensi obbedienti allo spirito, le passioni regolate in affetti, i piaceri usati a conservazione e ristoro, i dolori consolati dalla coscienza, ogni minimo atto un guardare alla meta, in ogni oggetto un mezzo di educazione, ogni momento un passo di più a migliorarsi: e indi ne' moti, negli usi, nelle parole una misura, un regale decoro, e nella persona un lume d'onestà, ch'è cosa di cielo. Però diceva San Luigi re, che nella parola *galantuomo* c'è una consolazione, che t'empie l'anima. E indi le famiglie vanno di bene in meglio, perchè v'è la pace: e la moglie e il marito non tirano il carro un avanti ed un indietro, ma di coppia; e però la casa è di tanto conforto, che a salirne le scale par s'addolcisca ogni malinconia. Basterebbe ciò a mostrare la grandezza dell'affetto; perchè la famiglia, dov'hai il tuo letto e la mensa, è primo bene dell'uomo quaggiù, è fondamento della nazione e del genere umano, è la maggior educazione, ov'impari ad essere sottoposto, superiore, ed uguale. Divina bellezza del Cristianesimo, secondo le cui dottrine, il cielo è casa e patria degli uomini, che son fratelli al primogenito Salvatore, figliuoli con esso d'una madre divina che ha provato il pianto; e padrefamiglia è Dio.

La città è anch'essa una famiglia, salvo certe differenze; però la politica dell'amore è la meglio avveduta d'ogni altra. Riderebbero i più a sentirmi; voi no. Ogni cosa va prosperando se ha le condizioni adatte alla sua natura. La società civile è una congregazione d'uomini, che sono nati

> non a viver come bruti,
> Ma per seguir virtute e conoscenza.

O che vorreste voi dunque, che le cose umane cammi-

nassero a garbo, governandole senz'amore del bene ch'è lor fine? Sarebbe lo stesso che mettere gli aranci al rezzo e volere ch'ei provassero. E ci ponesse il capo chi con gli scritti o con l'opere fa prova di migliorare la patria, e di ridurla a grandezza! Con gli odj, co' segretumi immorali, con l'ingiurie, si divide, non s'unisce; si guasta, non s'accomoda; si rendono fiacchi gli animi, non vigorosi; chè la fortezza dell'animo ha sua rocca nella buona coscienza. Chi opera a fin di bene, tira innanzi, ne vada pur quello che ne vuol andare; chi fa per passione, si volge ad ogni vento. La storia è una gran maestra; ma si legge e non si vuol capire. Coloro che ti ridono sul viso, se dici: Il Cristianesimo s'è aperta la strada con la potenza di Dio; pensino almeno, ch'esso ha vinto i tiranni, i barbari, le passioni tutte con la potenza della carità. Vedete; c'è chi vuol rifare i be'tempi degl'Italiani, gridando: I preti sono i nemici nostri, non guardano ch'al mestiere; i nobili ed i ricchi son gentame ignorante, tutto per sè; i divoti, son carne vénduta al dispotismo. E che ne viene? I preti, i ricchi, i nobili, i divoti fanno i lor conti, e dicono: Dunque se da costoro si prende il sopravvento, noi siamo perduti: e quindi si rendono avversi anche alla parte di bene, ch'è nelle dottrine de'loro nemici. E che dice l'esperienza d'ogni paese? Con tanti uomini mal disposti, tutto è fuoco di paglia. Quel preparare gli animi a sentire altamente di Dio, della patria e di sè, quell'educare i cittadini perchè sia la città, quell'amare per essere amati è una politica dispregiata; e sì ch'è come il tepore del sole, che nel verno conserva i germi e li dispone, e che lentamente cresce a primavera, e i semi pinzano, e i tralci gettano e dan la gemma, e poi il sole li scalda sempre più, e la messe spighita granisce, e l'uve cangiano e metton sapore. Avete provato per tanti secoli la vostra politica di divisione, e che guadagno n'aveste?

Provate l'altra dell'unione, e vedrete. Io a leggere il *Primato* di Vincenzo Gioberti, e l'altro libro del carissimo Balbo, venuti fuori da poco, m'avvedo che quella lor arte d'unire è una potenza invincibile; e già discorrendo co' preti, co' frati, e co' signori, e con gli uomini timorati, ne sento fare panegirici; e credo, che se avremo vita, vedremo grandi cose. Ma tenete a mente; se muteremo strada, se vorremo, non camminare, ma saltare, se i forti di virile temperanza diverranno violenti, e i pochi arrabbiati e mestatori facendo lor pro del terreno già preparato, lo metteranno sossopra, e i molti li lasceranno fare, se alle benedizioni terranno dietro l'imprecazioni, e quell'arte sì naturale d'amicizia tra fede e ragione, tra principi e popoli, tra clero e laici, tra patrizj e popolani, verrà in sospetto d'artifizio, se non ci compatiremo a vicenda, se coloro che primi ci fecero del bene saranno presi a sassate; tenetelo per fermo, tutto sarà perduto, torneremo a mali più gravi; e se alcun bene resterà, sarà quello operato dagli uomini per via di concordia e di fermo proposito, non di rissa e di sangue. Insomma, e finirò, ben cantava nel *Cadmo* il Bagnoli (poeta non pregiato quanto vale) la città esser formata a immagine della lira, la lira a immagine delle sfere; perchè l'armonia dell'amore muove il sole e l'altre stelle, forma la città e compone il regno, detta il bello stile dell'arte, e insegna la sapienza, secondo le parole di Giovanni: Chi non ha carità, non conosce Dio.

Siciliano. Molte di quelle cose che hai ragionate, sono verissime; ma tu hai dimenticato, che dentro di noi v'ha un combattimento fra spirito e senso, fra l'amore di sè e l'amore del prossimo e di Dio, fra l'utile e l'onesto; indi procede la necessità della fede, che rettifichi 'l sentire, che ci aiuti a discernere i buoni da' rei affetti, e ci avvalori a far sì che i primi abbiano il diso-

pra pur nella scienza. Indi ancora si scorge la superiorità della Fede; nè sarò già io che ti voglia negare l'importanza dell'affetto in Filosofia; ma dico e sostengo che il sentimento ti svia, se non hai lume dalla rivelazione; e ti ricordo che il sentimento nella sua perfezione è carità, e che la carità è opera di fede. Dunque il sentimento vero s'acchiude nella fede, ch'è unico criterio di sapienza.

Napoletano. Io dirò sol questo, che ho lume di ragione, e che nessuno mi potrà far capace, che senza lume si possa vedere e camminare.

Toscano. A me poi, quello che ha discorso il nostro amico, va proprio a sangue, purchè s'aggiunga che non il sentimento solitario, ma il comune di tutti, corregge la scienza. Qual criterio più buono per conoscere se i nostri sentimenti ed affetti sieno da natura, che la loro universalità?

Piemontese. Sì, tutto va bene; ma voi mi parlate di una scienza bambina, o ch'è sempre in fasce. Lo svolgersi perenne della scienza me lo trovate voi nel sentimento?

Romano. Non rispondi nulla?

Lombardo. Io son uomo di pace; starò a vedere, come tu compirai quest'opera d'amore, mettendoci di accordo. O non sarà egli un trionfo della mia dottrina?

Romano. Anzi, in un certo rispetto, sarà trionfo di tutti voi: la ragione vedrà l'attinenze de' criterj; l'autorità umana e divina avrà il debito luogo; e l'amore, ch'è unione, sarà soddisfatto. Ma per venire a termine, giova notare quel che v'ha di difettivo nel tuo sistema, tener saldo e caro quel molto che v'ha di buono.

Movesti dal principio, che la ragione (e prendevi questo vocabolo in senso generale di facoltà conoscitiva) ha impulso o conato naturale ad operare, e che quell'impulso è affetto del vero, ch'è bene dell'intelletto. Indi

concludesti, che l'affetto sia unico criterio di verità. Ammetto il principio, nego in parte la conclusione. Di fatto quell' inclinazione, se la consideri scompagnata da conoscimento, è cieco istinto di natura, nè ti darebbe modo di separare il vero dal falso. Se poi la consideri accompagnata da conoscimento, allora questa facoltà di discrezione risiede nel conoscimento stesso, perchè il vero è oggetto dell' intelligenza, e discernerlo dal falso è un giudizio della ragione. Ond' io non posso unirmi a dire, che il sentimento, com' impulso della ragione, sia criterio principale anzi unico di verità: sì ne inferisco di buon accordo, ch' egli è criterio, benchè secondario, tale da non poterne fare a meno, chi voglia, quant' è possibile ad uomo, abbracciare largamente la verità, ed evitare l'errore. La ragione tu la recasti chiarissima; che cioè, la mente, riflettendo all' affetto della verità, della bellezza e del bene, più s' assicura di questi oggetti e della loro natura; perchè l' esistenza dell' affetto involge l' esistenza degli oggetti con cui ha relazione; e inoltre, esaminando gli affetti naturali, la mente s' accorge se da loro, o da stortura di volontà sia portata a pensare in un modo anzichè in un altro. È quel ritornare sopra di sè tanto inculcato da' filosofi, per ispogliarsi de' non buoni affetti che ci recano agli errori, e per vestire gli abiti del retto amore, con che arriviamo alla verità. Senza quest' esame la ragione può fuorviare quando meno tel pensi; e detto antico è, che l' uomo crede facilmente ciò ch' ama di credere. Ma bisogna pure che tu convenga, quest'esame non potersi fare senza lume di ragione; da cui ogni cosa ci è resa intelligibile, e però anche l' affetto.

Dicesti: privi di sentimento spirituale non si concepirebbe la realtà, che trascende i sensi corporei, e che è oggetto della mente; e concludesti: perciò il sentimento è unico criterio. Io non posso menar buono il tuo

detto, se non distinguo. Altro è il sentimento come stato dell'anima, altro è l'*essere* com'oggetto dell'intelligenza. Basta la semplice avvertenza de' vocabili per andarne persuasi. Si dice forse il medesimo, a dire: io provo un sentimento; e a dire: io conosco un ente? Dunque l'essere o reale in atto, o in potenza, si manifesta tale per sè al conoscimento, perchè conoscere è intender la cosa com'è. Se no tu proveresti un sentimento; o al più, se così vuoi, conosceresti la realtà del sentimento; non apprenderesti mai l'essere della cosa in sè. D'altra parte è vero che l'essere si manifesta con una azione, o di lui su noi o di noi verso lui; se no, mancherebbe ogni attinenza fra la mente e l'oggetto; e quell'azione o passione consiste a rispetto nostro in un sentimento. Però il sentimento è condizione necessaria, affinchè la mente apprenda l'oggetto; ma il sentimento, come tale, non è di per sè l'oggetto, è uno stato dell'anima. Si conclude che criterio per conoscere sia l'evidenza dell'oggetto, presente al pensiero: ma nel sentimento spirituale risiede la condizione, perchè l'oggetto si manifesti; e sebbene il criterio stia nella mente, pure la necessità di quella condizione fa sì che bisogni meditare ne' sentimenti e affetti dell'anima, uniti all'apprensiva del vero, del bello e del buono. Io sono con te, che il sentimento logico e l'affetto che tende a certe verità, e rifugge da certe opinioni, senza che talvolta sappiamo dirne il perchè, e il sentimento del bello con le sue naturali vaghezze e repugnanze, e il sentimento morale, che s'allegra o contrista, hanno in sè criterio efficacissimo per la speculazione e per la pratica; e non tenendoli in pregio, ci perderemmo spesso, come ci perdiamo, nelle sofistiche astrattezze o ne' capricci d'una volontà scompigliata, che disordina il pensiero, la fantasia, e l'operare umano.

Sul riposo dell'atto conoscitivo è da dire lo stesso.

Concedo volentieri, che al conoscimento del vero succeda un senso di contentezza, che sì pura e tranquilla non può venirci dall'errore. Nell'opinioni, anco tenute e sostenute con irosa pertinacia, mormora dentro di noi una voce importuna: Ma sarà vero? Dove poi concludi, che dunque il sentimento di riposo e di certezza è *primo* ed *unico* criterio, anzichè dedurne, ch'è criterio, secondario sì, ma nobilissimo e sicuro; qui m'allontano da te. Vedi, prima che nasca quel sentimento soave di quiete, è pur necessario che il vero sia posseduto, e tal possesso è cagione del sentimento; se no questo sarebbe cieco fenomeno, e nulla più. Perchè ti riposi, e ne godi? Perchè sai di stare nel vero. Criterio primo di certezza dirò l'evidenza del vero, la qual è unione del vero coll'intelletto; criterio secondo il naturale sentimento di certezza, che ne deriva; criterio necessario, perchè (come ne dan fede i fatti) la ragione, lusingata da preoccupazioni, è sì corrente a prendere per vera la falsa evidenza, ed a formarsi una persuasione artificiale, che bisogna interrogare l'animo se e' provi la placida sicurezza del vero; e se non la prova, ritornare su'nostri passi, e riformare i giudizi.

Sì, per via del cuore si fa intendere meglio la verità, che per via di sillogismo; ma non taccio due avvertenze: prima, sentimento e affetto non si separano dagli atti razionali, chè nell'unità dell'anima tutto è indiviso, e gli argomenti presi dal cuore han forma intrinseca di ragione: seconda, l'adoperar bene i sentimenti a difesa della verità dipende dal retto conoscimento; e se il cuore d'Alessandro Manzoni lo senti nel romanzo e negl'inni, ne scorgi l'intelletto speculativo nella Morale cattolica.

Inoltre, se l'affetto naturale dell'anima ha bisogno della ragione per essere conosciuto, e se la ragione può inciampare, e cader nell'errore, o che non vi sarà il

caso, che ella tenga per sentimento naturale ciò che non è? Risponderai: No, se ella va cauta, nè si lascia trarre dalle passioni. Sta bene: ed io aggiungo che i sentimenti naturali han voce sì chiara, che a turarci gli orecchi, non basterebbe la cera d'Ulisse; e viene da loro tal soccorso alla ragione, quale a smarrito in una selva il grido di chi lo chiami. Ma v'ha egli modo che la ragione non resti mai lusingata dal serpente, nè lo prenda in vece de' buoni affetti naturali? non è difficile stare guardinghi, e spassionati? Dunque, perchè dispregiare gli altri soccorsi, pòrti dalla fede, dal senso comune, e dalla tradizione scientifica? E son pòrti, *non mica per mettere l'autorità sopr' il discorso, trattandosi di scienza naturale, ma per fissare que' punti che ragionevolmente non puoi mettere in dubbio, e per venire avvisati se l'errore sia penetrato o ne' nostri principj o nelle conclusioni.* Anche il geometra, diceva il Reid, in iscienza sì certa, se scopre una nuova verità, non s'assicura d'aver colto nel segno, finchè non abbia conferito la sua dimostrazione con uomini dotti. Tu dirai; ma dati pure tanti soccorsi, o la ragione non può sempre errare? Rispondo: Se parli d'uomo sì pieno di sè che non li curi, e allora egli può errare, appunto perchè senza soccorsi; se d'uomo che gli osservi, e allora nelle conclusioni lontane, l'errore sarà sempre possibile, quantunque molto più raro: impossibile nelle verità già stabilite per tanti modi.

Dividere il sentimento dagli altri criterj recherebbe danno alla scienza, all'arte e alla pratica del bene. Il sentimento, illuminato dalla ragione e considerato in attinenza con essa, è pieno di bellezza, di stabilità e di forza; preso da sè è cieco, instabile e molle. Fa' che nelle scienze prenda signoria questo principio: Stiamo a'sentimenti ed agli affetti, non ci curiamo della ragione e de' suoi principj: che ne verrebbe? Ch' i mali affetti

si confonderebbero co' buoni; mutando i sentimenti secondo luoghi e tempi, muterebbe la scienza; s'approverebbe come legittima la versatilità de' sistemi per vizio delle passioni; anzi a trarre dal principio la rigorosa illazione, non vi sarebbe più scienza, ma basterebbe sentire, per dire: io so. È presso a poco la scienza sentimentale del Rousseau, la quale va per impeti, e cade nell'assurdo. Guasta in tal modo la dottrina, che mai sperare de' costumi che se ne lasciassero informare? Gli atti dell'uomo han regola eterna; e tu per ossequio dell'amore, serviresti alla passione; e messo questo diavolo in casa, va in malora la famiglia ed il comune. Così accade nel reggimento della città; mentre ad alcuni par buono ed utile un accorgimento volpino, ad altri ogni scienza civile dà nel naso, credendo la cosa pubblica tutta di sentimento. Poveri ciechi! Gli uni, vinti dalla ragione de' tempi, si levano un bel mattino, e trovano la lor tela in pezzi, come di ragnatelo; gli altri, empiuta la repubblica di clamori, di sentimentalità e di metafore, arruffata ogni cosa per amor dell'amore, dànno come lepri nella rete degli astuti. Sull'arte non ho a dire cose molto diverse. Chi non sa che l'arte del bello ha bisogno di retto pensiero? Ond' avviene mai che in certi secoli l' arte si corrompe e cade in isconci? Studiate la storia e vedrete, che le menti son allora informate da false opinioni. Metti l'arte in balìa de' sentimenti, senza bussola della ragione, e vedrai gli effetti nella nostra letteratura, la quale non ha sempre tenuto, da Dante in poi, la strada regia dell'arte cristiana, ma è saltata qua e là, lasciandosi tirare dall'ammirazione dell'antico, o da quella del nuovo e dalla moda. Mancò la stabilità dell' arte, perchè mancò la stabilità della scienza cristiana.

Quando il giovane ebbe detto queste parole, il sole già era tramontato; e dalla sponda opposta, tra'salceti dell'Arno, un pescatore cantava:

E sete la più bella giovinetta
Che in cielo o in terra si possa trovare,
E colorita più che rosa fresca:
E chi vi vede fate innamorare.
E chi vi vede e non vi dona il core,
O non è nato o non conosce amore;
E chi v'ha vista e il cor non v'ha donato,
O non conosce amore o non è nato.

Ecco la poesia del cuore, tutta semplice e pura, esclamò il Lombardo. Sì, soggiunse il Romano; ma fa' conto che non voglio alzarmi da questo luogo in discordia con te. Io non saprei da un capo all'altro del tuo discorso che riprendere, tanto io ne vo persuaso; solo ho cercato di ridurre le tue proposizioni ne' loro confini, e dove hai detto: criterio *unico*, ho sostituito criterio *accompagnato;* e dov' hai detto: criterio *utilissimo,* anzi *necessario:* ed io ho ripetute di tutto cuore le tue parole. O che vorresti guerra con me per sì poco? No, non mai, rispose il Lombardo; e tutti, ridendo piacevolmente, si levarono da sedere, e ritornarono di su la ripa d'Arno all'albergo. Per via, tenner proposito del domani. Il Fiorentino indicava loro la vicina rôcca di Samminiato verso ponente, e da mezzogiorno i colli che dividono la Valdelsa dal Valdarno e pe' quali si scende a Castelfiorentino e indi a Certaldo, chiedendo se piacesse loro di prendere il giro dall'una o dall'altra parte. Tutti rimettendosene a lui, egli preferì la strada di Valdelsa; perchè, avendo amici in Samminiato, sarebbe stato più opportuno il fermarsi là qualche giorno. Ripassarono di piazza; e il Romano, volgendosi al palazzo ch'udì le parole di Farinata, disse:

Ecco, amico, il migliore argomento per te: se l'acqua d'Arno corre di qua, lambiti i pignoni della Carraia, n'è cagione l'affetto di patria, che vinse le passioni di parte e i sofismi dell'odio.

Gli amici fissarono di levarsi prima dell'alba, per essere a ora di colazione in Castelfiorentino.

GIORNATA TERZA

CASTELFIORENTINO E CERTALDO, O POPOLO E DOTTORI.

SOMMARIO.

I. Mattino d'autunno; la Valdelsa, Castelfiorentino, memorie. — Il Toscano sostiene che il senso comune è unico criterio di verità. — Smania di singolarità tra ostentazioni di comunanza. — Egli determina il significato del senso comune. — *Analogie* col senso del gusto. — Non si nega il conoscimento individuale, ma il riconoscimento dipende dall'universalità per due ragioni. — Si sciolgono le accuse contro il senso comune. — Beni che vengono alla filosofia, a tutte le scienze, all'arti del bello, e alla vita pubblica e privata dal criterio del senso comune. — Egli esclude gli altri criterj. — Rispondono in contrario i disputanti. — Parla il conciliatore. — Il senso comune è criterio, ma non unico nè primo — La ragione individuale ha in sè il criterio che le fa conoscere la necessità di riscontrare sè stessa con la ragione degli altri. — Universalità interna ed esterna. — Fede e senso comune s'aiutano a vicende. — E così, la tradizione scientifica a il senso comune. — I sentimenti spirituali prima si conoscono nella coscienza, poi si riconoscono negli altri uomini. — Dal porre quell'unico criterio viene lo scetticismo. — Danni quant'alle scienze, all'arti del bello e alla vita pubblica e privata.

II. Certaldo, il Boccaccio, sepoltura e casa di lui. — Il Piemontese sostiene che, quant'al sistema della scienza, unico criterio è la tradizione scientifica, benchè l'uomo abbia un criterio intrinseco quant'alle cognizioni spicciolete. — Ma erra chi serve all'autorità d'un solo. — Erra chi esclude i filosofi che sien anche teologi. — Erra chi esclude i filosofi gentili. — Si prenda la tradizione universale, che si svolge di secolo in secolo, come la ragione individuale di giorno in giorno. — Si continua il paragone tra l'una e l'altra. — Dalla universalità della tradizione viene la totalità della filosofia. — Si paragona questo progresso con la civiltà. — S'applica tutto ciò a tutte le scienze, all'arti del bello, alla pratica del bene. — Rispondono in contrario i disputanti. — Parla il conciliatore. — Il criterio della tradiziona universale non è spazioso quant'occorre, se esclude gli altri criterj. — Principj, teoremi e problemi. — I primi e i secondi formano l'essenziale della filosofia: gli altri cooperano allo svolgimento. — Tanto è migliore la sintesi scientifica, quant'è migliore

la sintesi delle conoscenze popolari. — Tutti i criterj dunque che partecipano alla verità di queste, devono partecipare alla verità di quella. — Criterio necessario alla scelta delle dottrine — e a distinguere la filosofia *formata* e unica, dalle scuole e dalle sètte. — Se no si confonderà la storia della filosofia con la filosofia. — I sistemi si crederanno o tutti veri, o tutti falsi. — Falsità del progresso continuo, senza interruzioni. — Danni di tali opinioni nell'altre scienze, nell'arti del bello e nella pratica del bene.

I.

Uscirono di casa quando i cacciatori, messo a ordine il fucile, se lo recano in ispalla per giungere sullo svegliarsi degli animali alle poste, o van curvi all'uccelliere con la capra delle gabbie addosso, tendendo l'orecchio qua e là per sentire se è mattinata di passo; mentre spira un venticello fresco che penetra nell'ossa, le valli son chiuse di nebbia, l'erbe e le foglie delle siepi biancheggiano di guazza, le chiesette di campagna sonano a messa, i fumaioli mostrano che la massaia è sveglia alle faccende di casa, e i cani abbaiano a chi passa, e si rispondono. Quant'è divino il tempo dell'aurora! Giunti sulle colline di Montrappoli, essi mirano a oriente rosseggiare il cielo, spiccarvi le brune vette de' monti senesi, e digradare il roseo in oro trasparente, in cilestro, in azzurro sereno, e giù a ponente in turchino carico e mesto. Alcune stelle brillavano fioche, e sull'Appennino selvoso impallidivano i fuochi delle carbonaie. Per l'aria guizza il canto giulivo di uccelletti a schiere, per le valli si ripercotono cento echi allo scoppio degli archibugi, i villani escono al campo, o al mercato vicino; le cose tutte s'incolorano di purpureo lume, si vestono di mite bellezza; oh! quella è un'ora che povero il cuore che non la sente! I nostri giovani non si saziavano di mirare e d'ascoltare; tanto più, che salvo il Fiorentino, gli altri erano nuovi di que'luoghi; e la Valdelsa così verde ed aperta, con tanti castelli sulla china o in vetta de' suoi colli, diletta sempre chi c'è nato; figuratevi chi la

vede improvviso! I non Toscani si rammentarono di Meleto, lodato dal Sismondi per l'utili e vaghe culture e per le virtù del Ridolfi, che signore e ricco, faceva molt'anni'l campagnuolo, e istituiva un seminario d'agricoltori a migliorare l'industria, e ad esempio di vita operosa. Il Toscano mostrò la fattoria su' colli opposti. Arrivarono a Castelfiorentino, terra ridente quant'altra mai, già de' Conti Alberti, poi di Firenze; e ristorati, cercarono dell'antica chiesa, ove, assistenti due legati del papa, nel dicembre del 1197 furono eletti da' deputati della lega Guelfa *Rectores Societatis securitatis Tusciæ,* come dice un documento riportato dal Targioni ne' suoi *Viaggi Toscani.* Se non che il Napoletano, avendo letto nel Muratori e nella *Storia Lucchese* del Tommasi, che quella Lega si strinse nel borgo di San Genesio alle falde di Samminiato, ne mosse difficoltà; ma il Piemontese avvertì, non esservi contraddizione, giacchè in quel borgo si tenne adunanza per conferire de' patti nel novembre; nel dicembre poi fu sottoscritto il trattato e qui vennero eletti i rettori. S'inginocchiarono, e pregarono Dio per sè e pel bene d'Italia. Recaronsi alla cella, sotterranea per le colmate d'Elsa, di Santa Verdiana Attavanti; e, uditane dal Segrestano la cara leggenda, pensarono le paci fatte e le consolazioni trovate là, in età di ferro, da'popoli accorrenti per udire una parola di Dio. Vider pure una cappellina ove sono affreschi d'ottima scuola, ma guasti dall'umidità; e sì che quel tempietto non ha vista di nulla, e nessuno vi crederebbe tali bellezze; ma l'arte bella in Italia è come la luce, che splende per tutto. Poi si recarono in calesse a Montoliveto, palazzo merlato posto a guardia d'una valle solinga presso Castelfiorentino. Ivi, sopr'un ciglio rotondo che rincalzava le barbe d'un grande ulivo, si posero a sedere, e secondo l'ordine divisato, il Toscano prese a parlare.

Toscano. A sentirmi perorare la causa del senso comune, mi direte: Tu va' dietro a' tempi, perchè oggi si vuol comune ogni cosa: ma io risponderò, che non sono del vostro parere, perchè si predica bene e si razzola male, nè so, io che son poco infarinato d'erudizione, se ad altri tempi mai, com'a questi, l'individuo umano abbia voluto esser tutto lui nel pensare, nel sentire e nel fare. E siccome non se ne coglie buon frutto, ragione ho (parmi) da vendere se penso e dico che un po' di senso comune sarebbe una manna del cielo. Ma che intendi tu per senso comune? Eccomi qua, mi spiccio in poche parole. Se discorressi con la buona memoria del Berkley, del Kant e del Fichte, durerei fatica a capirli, parlando ve' delle cose più ovvie, come a dire degli effetti e delle cause, della contraddizione fra l'essere ed il nulla, dei corpi, dell'anima, della esistenza di Dio, della vita e della morte; ma se ne discorro con un contadino, egli capisce me, com' io capisco lui, ch' è una bellezza. Per senso comune adunque vo' significare que' principj di ragione, e quelle conoscenze intorno a Dio, all'uomo ed al mondo, le quali sono comuni a tutti gli uomini. V'ha chi nega tal comunanza. Che ci ho io da dire? Ne faccia la prova ora, s'egli è vissuto finqui ne' boschi, e vedrà. Or bene, che fine ha il criterio? Servirci a distinguere la verità dall' errore. Benone. E come adempirà quest'ufficio? Se io domando al più zotico del mondo: come fa' tu a distinguere il vino dall' aceto? Oh! bella, dal sapore, mi risponde colui, e dice bene. Però, se mi domandate a me: e tu come farai a distinguere il vero dal falso? Rispondo: anche la verità, fratelli, ha il suo sapore, una sua qualità che non può essere dell' errore, come l'aceto non può aver sapore di vino. E che qualità è mai questa? Voi mi domandate l'impossibile ch'io ve la definisca; tanto sarebbe voler definire di che sa il vino; ma come vi direi: assaggiate e lo saprete, così vi

dico della verità: guardatela, e la conoscerete. Nondimeno per farmi capire a un dipresso, dirò, che la qualità del vero è *certa* sua spirituale chiarezza, *certo* suo spirituale nutrimento, che illumina e ristora l'anima fuor di modo; l'apprensiva poi che n'ha la mente è come un *certo* senso visivo e soave, molto più cosa dell'anima, che non i sentimenti del corpo. Se poi (tirando avanti col primo esempio) qualcuno mi domandasse; o chi t'accerta che il vino accarezzi il palato, e l'aceto lo morda; non potrebbe darsi che ti paresse? Io avrei pronta la risposta: se mi paresse e non fosse, avrei il gusto malato, o diverso dagli altri, e sarebbe un' eccezione; ma io so che il vino piace alla generalità, e però son sicuro del fatto mio. Così è press'a poco della verità; vedo che tutti gli uomini hanno per cose certissime i principj della ragione, l'esistenza di Dio, de'corpi e dell'anima, la perfezione della causa prima, l'imperfezione nostra, la vita eterna, l'ordine dell'universo, la legge morale, il dovere d'obbedienza alle leggi e d'amare la patria, e simili, che si fanno conoscere come certissime anc'a me; e io mi ci riposo su, nè mi pare vi sia luogo a cavilli, chi non voglia passare da pazzo, o da cattivo arnese. Dicevo: così è *press'a poco* della verità; affinchè la similitudine, recata per vaghezza e per intendersi meglio, non si prenda tant'a rigore, da confondere la verità col vino, e l'apprensiva, che n'abbiamo, col sapore dell'aleatico. C'è questa differenza (e non è un ninnolo) che dov'il sapore, come sensazione, è tutto mio, quantunque s'accompagni alla percezione d'una qualità del vino, la chiarezza della verità è della verità e io ne sono illuminato. Resta per altro una somiglianza; chi ha la bocca guasta non sente il sapore del vino, e chi ha l'occhio sbieco non vede le cose al loro sito; così chi ha malato il giudizio prende lucciole per lanterne, il falso bagliore dell'errore per luce di verità, non gusta

il cibo vitale dell'intelletto. Però è necessario un criterio, e questo è l'universalità; ossia, la naturale apprensiva e il senso spirituale che han tutti di certe verità, e che deriva dalla presenza di queste a tutte le menti.

Da ciò potete arguire, ch'io non sono di quelli, che per mettere in signoria il senso comune o la comune cognizione, dànno il bando al senso od alla cognizione particolare. La mi pare, a dirla senza rispetti, una teorica sibillina. O come fareste voi a leggerci dentro? Un conoscer comune che non è di nessuno, è come dire, tutti siam uomini e nessuno è uomo. Tanto l'è grossa, ch'io credo aver detto costoro assai più che non pensano, trasportati dall'amore dell'universalità in odio della falsa individualità. Io dunque séguito chi dice ch'ogni uomo ha *senso* o natio conoscimento delle verità principali; e dall'averlo tutti nasce il *consenso* o senso comune; consenso ch'è criterio a *riconoscere* il *riconoscimento* individuale, quand'alcuno ne dubiti o lo guasti per vizio di riflessione. Se io non ho detto bene il mio pensiero, non ci ho colpa, chè non mi riesce meglio.

Questo consenso è criterio per la sua universalità. La verità è immutabile ed una, perch'è ciò ch'è; l'essenza dell'uomo, mentr'è uomo, è immutabile e somigliante in tutti; però la verità che mostrasi a quante mai menti sono o saranno,è e sarà sempre la stessa; e quanti mai uomini sono o saranno, la conosceranno sempre, perchè intelligenti, al medesimo modo. Qual miglior espediente dunque, che ricorrere a questo benedetto senso comune per isceverare la verità dall'errore? giacchè l'errore, non avendo per oggetto l'essere e non venendo dalla natura del conoscimento, ma da stortura di giudizio, non sarà mai nè uno, nè universale. Cose antiche com'Adamo, direte, nè torna il ricantarle. Rispondo: colpa di chi sempre le contraddice: a me fa che

la sia buona ragione, e se l'è antica tanto meglio; segno ch'è buona. Se tu dicessi a un filosofo spadaccino: Non hai grano di senso comune; guai a te, e' ti farebbe la pelle com'un vaglio: ma poi, se certuni si mettono a far libri, ne dicon tante a mostrare la nullità del senso comune, che quel complimento si crederebbe una lode. Affermano che il senso comune è cieco istinto, un che fenomenico, giuoco fantastico di natura, al più al più poesia simbolica della verità ch'è de'sapienti. Ma dite, gli altri uomini sono uomini come voi, o non sono? No? e voi da chi siete venuti? Si? dunque, o conoscono essi la verità naturalmente, e ciò vi condanna; o non la conoscono, e la specie umana, la mia, la vostra specie, non è ragionevole, e voi farete bene a non beccarvi più il cervello e smettere il mestiere. Altri ammette certe verità che non gli danno noia, ma sfata quelle che gli sono com'un bruscolo negli occhi; dice, ad esempio, che se tutti tengono immortale l'anima, deriva da impotenza di concepire la morte. Ma se noi non siamo che corpo, non vediamo noi che la materia si disfà? Ci vuol egli molto a concepirlo? Se la morte dell'uomo interiore non si sa pensarla, perchè mai si può pensare quella de' bruti, e nessuno, fuorchè in ischerno, ne mette l'anime in un lor paradiso od inferno? Chi poi scredita il senso comune con la solita storiella de'sensi che ingannano, e delle preoccupazioni volgari. Ma queste, come la credulità nelle streghe, non sono universali, nè rispetto al genere umano, nè ad un popolo solo second'i tempi, i luoghi, la qualità delle persone, il grado della cultura; gli errori poi sull'apparenze sensibili, come il moto del sole, son propriamente falsi giudizj occasionati dal senso, nè sono universali, perchè non repugna il contrario, e la scienza li vince; ma, o dotto, o indotto che tu sia, le verità di senso comune le neghi con la bocca, con l'intimo del cuore non mai. Altri, scavando un ar-

gomento più riposto, dice: che abbiamo noi da partire col senso comune? La scienza ha un principio tutto suo, sublime, inaccessibile a' volgari, e s' affaticano i sapienti per darcelo netto da ogni scoria. Povera scienza prima, se aspetti il primo principio da' filosofi! Quanti principj, coniati dal Cartesio a ora! Ma il principio primo non è forse ciò da cui pendono tutte le conoscenze? Possiede dunque il principio chiunque ha conoscimento. Lo possiede, ma non lo riconosce (voi dite) per via di riflessione. Rispondo: sia pure; ma poichè tutti lo esprimono ne' loro discorsi, il filosofo ve lo ritrova, appunto perchè universale o di senso comune. Non la farei più finita, se volessi rompere una lancia con tutti i nemici del senso comune, i quali non cessano di farsi l'eco, figurando non sentire chi ha tante volte risposto per le rime.

La sostanza è questa: tutti, grandi e piccini, uomini e donne, chi porta gli stivali lustri o gli scarponi di vacchetta, con le dita macchiate d'inchiostro, o callose, pensano in ogni tempo nel medesimo tenore su moltissime cose; e dee venir poi qualcuno a dire: questa non è la verità? Orsù, io dirò dalla mia parte, non è vero nulla che gli ulivi faccian l'ulive. Come no? No, perchè se l'uomo non ha naturale conoscimento delle verità necessarie, il qual è suo frutto, nemmeno l'ulivo porta il suo, e le cose son pari. Ma gli ulivi si vedono, e non si può negare. Li vede l'occhio, o la mente a cui serve l'occhio? La mente. La tua sola o quella di tutti? Di tutti. O va in pace, e lascia in pace anco me, chè dunque tutti vedono e conoscono quel ch'è visibile a tutti.

Dall' usare per criterio il senso comune deriva un bene universale. La Filosofia prendendo i suoi principj e le verità principali di fatto dal senso comune, si salva da' delirj della fantasia che dà corpo alle astrattezze, e dalla cocciuta soverchieria de' sistemi, che fanno sempre

alle braccia, tentando di cacciarsi sotto, talchè crederesti che la Filosofia non sia una, ma mille. O bella, o cara la Filosofia, ch'è senza pretensione! Allora sì ch'ella è scienza prima davvero, perchè movendo da verità universali, che stanno di casa in ogn' intelletto, e applicandole a' fatti della coscienza con argomenti lucidi e piani, chiunque professi altre scienze ritrova nella Filosofia i principj primi ed i modi per camminare ne' varj ordini delle cognizioni. Galileo vide la scienza naturale in sì misero stato da far compassione alle pietre, perchè, non Aristotile (che aveva conosciuto e raccomandato i metodi induttivi) ma i figliastri di lui procedevano a forza di sillogismi; e da ipotesi e favole si deduceva ogni dottrina. Or che fece il grand' uomo, a cui voglio tanto bene? Cominciò da filosofare su' metodi naturali, descrivendone le ragioni, e ributtando l'autorità irragionevole, e con principj sì comuni, con discorso sì piano, con un fare sì alla buona, che proprio par ti dica: Se non mi capisci, la colpa è del tuo cervello. Anzi, fin l'esperienze son prese il più da cose comuni; com' il parasole, all' ombra del quale camminano i delicati, gli fa per dimostrare che l'aria non è capace di riscaldarsi. Il Newton scrisse apposta un libro de' principj filosofici, che reggono la scienza naturale, e che li capiscono tutti; ed egli scoprì'l sistema dell'universo. Or via, guardate un po'che ha fatto quella boriosa Filosofia, la quale va per le cime, e insegna nientemeno, che il pensiero crea la natura, e forma la fisica *a priori?* A che son serviti i principj trascendenti? Ipotesi sopr' ipotesi, e buio via buio. L'oscurità viene da profondità di dottrine? Gaglioffo che sei! Eh già, Galileo e il Newton, così evidenti, sono libercoli da ragazzi; e San Tommaso fece bene a dirci da sè, ch' ei scriveva la sua Somma teologica pe' novizj; e Cicerone, come tutti sann' oggidì, fu filosofo da fischiate, perchè non creava sistemi, ma cercava pacifi-

carli col ridurne le quistioni al senso comune; Socrate poi fu un vero balordo, perchè lasciò le nuvole e scese in piazza. Oh! io per me sostengo, che se non scriveremo da farci capire a tutti, pesteremo l'acqua nel mortaio. Tutti? Badate di non istiracchiare il senso delle parole; non che il bifolco intenda l'algebra, e il boscaiuolo un libro di metafisica; ma che con un po' d'ingegno e con una cultura proporzionata, un pover uomo possa intendere, senza disfarsi a fibra a fibra il cervello. E perchè sia possibile, è necessario ricondurre spesso i ragionamenti a' principj comuni, come i geometri; esaminare i fatti, com'e' stanno talquali; ordinare le materie secondo il comune procedimento del pensiero, che va d'idea in idea, non fare gli sprezzanti, i Pindari della Filosofia, lasciando, quasi cose volgari, l'idee di trapasso, e saltando di palo in frasca; finalmente scrivere la lingua comune, con istile garbato e semplice, come fanno i galantuomini quando parlan fra loro, anzichè sfoggiare in gale e fronzoli di parole, ch'è la più sgraziata cosa del mondo. A spacciarmi, vorrei che il dotto non dimenticasse mai ch'egli è del popolo, e che lo stare sul palco delle mele è goffaggine somigliante a certi signori, che dimenticano il comun padre Adamo.

E ponete mente, così è sciolta la questione della lingua. La lingua è del popolo, o degli scrittori? Voi che fate questa domanda, l'avete mai considerata sul serio? Rispondete a me. Il pensiero, i bisogni della vita, le cose che li soddisfanno, i sentimenti dell'anima umana, i suoi oggetti, ditemi, son cose degli scrittori, o di tutti? Come volete dunque che i vocaboli di quelle cose sien di pochi, anzichè del popolo? Brutto segno una questione di tal sorte! È segno, che la scienza e la letteratura non derivano dalla vita di tutti, son lavoro di sgobbo, parto laborioso di menti solitarie. Io, poi, odio più della morte lo starmene da me col cuore e con

l'anima; voglio che l'uno mi batta, e l'altra mi pensi, co' dolori, con le speranze, col pensiero della mia nazione, voglio parlare e scrivere alla maniera del popolo mio, tra cui son nato e cresciuto.

E siccome il pensiero si trasmette dalla scienza nell'arte e l'informa, quando la scienza si gonfia e si pavoneggia, anche l'arte si mette sulle sue, vuol fare la singolare, guarda gli uomini d'alto, il popolare ed il semplice le par che sappiano di cenci e di pan veccioso. Poveri ciechi! L'opere vostre son elle per gente di questo mondo, o d'un altro? Non dovete voi migliorare la nazione in virtù di quel bello, che si fa strada nel cuore di tutti? E che è mai questo bello? Un che, eletto sì, ma tanto semplice, che a ciascuno paia non ci voglia sforzo a trovarlo. È l'uovo del Brunellesco, che ne batte la punta e lo fa stare; indi dicono: ci voleva poco; ma nessuno ci aveva pensato. E qual più semplice edifizio di quella sua cupola, e del tempio d'Arnolfo? Poche linee rette, o curve, ma un tal accordo fra loro che non c'è il compagno; proprio come fa la natura. O paragonatele con le linee ondeggianti e arruffate de' Berrineschi! Qui manca il senso comune. Vedete voi le forme soavi, pacate, regolari di quelle creature che tutti chiamano belle, i colori tanto cortesi della natura, ove l'occhio riposa e l'animo si ricrea? Qui studiano i grandi, i grandezzosi anfanano nel bizzarro, nello strano delle forme, nell'abbacinamento degli occhi. La musica? oh! la musica piana, d'evidente concetto, uscita sì spontanea dal cuore del Paisiello, del Cimarosa, del Rossini, del Bellini, del Donizzetti, quell'arie loro cantate da' monelli per le strade, son cose volgari: ci vuol dottrina di contrappunto; è dottrina non farsi capire, sbalordire col fracasso dell'orchestra, con gli urli de'cantanti! Sarà dottrina, non me n'intendo; certo mi fa rammentare la musica guerresca de' barbari, che con

gli urli stonavano il capo a'nemici. La poesia? Addio belle terzine di Dante, cantate da'pentolai, addio belle ottave del Tasso, cantate anch'oggi da'contadini su'pioppi e su gli ulivi al tempo di potatura, e che par che l'aria se n'innamori; ci vuol altro oggigiorno; quelle metafore sì naturali non son per noi, quello stile sì piano mostra fiacchezza: l'amore del popolo per la bellezza morale e per la religione sa di muffa; cantiamo l'arcano, l'indefinito, il caosse di tutte l'idee, di tutte le cose, di tutta l'arte, di tutti gli stili, di tutte le lingue, e saremo creatori dell'arte nuova. Ahimè! o senso comune, ch'impari al popolo quella sua lingua sì dolce, sì forte, sì ricca, que'suoi modi sì scolpiti, que'suoi rispetti e canzonette di metafore tante, e sì chiare e sì adattate, d'affetti sì gentili ed efficaci, tu sei fallito, non hai più scampo; perchè i barbassori della Filosofia e dell'arte novella vogliono rifare il mondo e un altro senso comune. Ma voi, amici miei, sarete certi, spero, che se non torniamo al senso comune, noi saremo falliti da non esserci più rimedio. La scultura è rivenuta in fiore, dacchè il Bartolini e gli altri han cominciato a scolpire dal vivo, ed imitare la bella natura; e pensate, che *natura e senso comune son come sorella e fratello.*

L'applicazione di questi principj alla vita privata e pubblica prenderebbe grossi volumi. Il guasto de'costumi nasce da spregio delle verità che splendono a tutti. Seguirle, e obbedire alla natura umana, e alle nazionali tendenze, che pur vengono da natura, costituisce la semplicità, la dignità e l'onestà de' popoli. La vita del pubblico reggimento scaturisce dall'anima di tutta la nazione; rovinano gli Stati, se e' mancano di fondamento nel comune sentire. Nè parlo solo de' governi stretti, ma de' larghi e popolari altresì; chè spesso la pubblica opinione si chiama regina più per beffa che davvero; e improvvisare leggi da mattina a sera, non

preparare la nazione agli ordini nuovi, copiarli in poche ore da stranieri statuti, non avere nessun rispetto a tradizioni, usi, natura del popolo, far novità in nome di lui che se ne duole, prendere a principio di civiltà un combattimento fra governo e governati, ad ogni guaio disfare il fatto, per poi rifarsi dappiede, anzichè rassettare, son vizi che provengono dal sempre governarsi di suo capo, dal segregarsi, dal non considerare gli abiti, gli affetti, l'opinioni comuni.

Spero aver dimostrato che il senso comune è criterio: rimane da provare ch'è criterio unico; e lo dirò più breve che posso.

La ragione solitaria dell'uomo ha un criterio che basti? Ne dubito forte vedendo che se uno si mette in capo di pensare e fare tutto da sè, casca in pazzie. Sarà la fede? Ma considero, che la fede suppone la ragione, e che le verità comuni della ragione porgono *naturale* fondamento alla fede per l'universalità; appunto perchè la fede con le sue verità razionali conferma le verità di senso comune. Che mai più semplice e comune del Decalogo e del Vangelo? Ma sarà la tradizione scientifica. Quale? De'filosofi buoni? Son quelli che han seguito il senso comune. De'filosofi diversi da ogni costume e pieni d'ogni magagna? Oh! avete fra mano una difficile impresa a trarne costrutto. Sarà il sentimento. Il sentimento solitario? Se torce dal retto la ragione, il sentimento o prima o poi le va dietro; e i sentimenti naturali che non mutano, sono i comuni.

Fo la chiusa con una sola osservazione. Nel medio evo l'Italia divisa, straziata dalle parti, *nave senza nocchiero in gran tempesta,* ebb'una civiltà, che incivilì l'Europa. I suoi mali venivano il più da guardare a capo straniero, che non si sentiva la voglia di farsi italiano; i suoi beni dall'operosità del popolo, dalla religione del popolo, da'commerci del popolo, dall'arti,

dall'imprese, dalle glorie del popolo, da' Comuni insomma; e le sante leghe giurate in chiesa, e il carroccio domatore di questi baronali palagi, diedero all'Italia la sua gloria seconda, posteriore nel tempo alla romana, prima in dignità per la vita più diffusa nella nazione e per l'efficacia in benefizio del mondo.

Piemontese. Come il popolo solo non fa stato, così 'l senso comune non fa scienza.

Siciliano. E come senza la fede si dànno genti, non popoli, così senza la fede si dànn' opinioni, non senso comune.

Napoletano. Ma senza la ragione ed il criterio interiore non si dà nè comun senso, nè fede, nè altro.

Lombardo. E l'amore del vero e del bene porta la pace, ed io taccio e aspetto.

Toscano. Questa tua parola è più buona di tutte, ed io ci sto, nè voglio dispute di lana caprina.

Romano. Io non fo per lisciarti, se dico, che il tuo discorso è stato di tanta mia soddisfazione, che non saprei più come sia la verità, se questa non è. Ma un punto, sostenuto da te più debolmente degli altri, e che tu hai mostrato di aver meno a cuore, non istà in confronto del resto. Non solo dicevi, che il senso comune è criterio, ma ch'è criterio *unico;* e questo, con tua pace, non va; e tieni per fermo, che la quistione non è di poco valore, benchè tu vi sia passato di volo. In dispute secondarie non ci riscaldiamo troppo; ma in principali, com'è del criterio, bisogna vederle in fondo. La smania di tenzonare su tutto, sicchè ogni bruscolo diventi una trave, è da tempi pettegoli; ma il passarsi alla leggera di verità sacrosante, è indifferenza d'assiderati. Non lo dico per te, che sei le mille miglia lontano da ciò, ma per iscusare il mio fermarmi su questo argomento.

Ritorna sulle prove tue circa il senso comune, e ve-

drai che ne scende, non l'unicità di questo criterio ma l'utilità, anzi la necessità. Tu escludi'l criterio dell'evidenza, perchè la mente solitaria, che non confronta il suo pensiero con quello degli altri, novantanove per cento va fuori dal vero. Ma, di grazia, non è poi la ragione che vede la necessità di ragguagliare sè stessa con la ragione degli altri per non uscire di via; non è forse la ragione che distingue le verità di senso comune dalle preoccupazioni volgari o dall'illusioni del senso, o dall'opinione particolare di pochi? Inoltre, poni mente, la verità si fa conoscere a noi universale in sè; l'universalità di fatto pel conoscimento comune degli uomini, non è che raffronto utilissimo dell'universalità interiore. Però due uomini, soli nel mondo, potrebbero riscontrare l'uno nell'altro le verità di senso comune. E poichè tu hai riprovata benissimo la dottrina che ammette un *consenso* nel vero, e nega un *senso* particolare del vero stesso, devi ammettere altresì che la verità mostri un suo carattere interiore, anzichè un solo carattere esterno, qual è il consentimento. La facilità d'errare prova dunque l'utilità del criterio comune, non la sua unicità; anzi 'l criterio interiore è primo, perchè ne dipende anche l'altro. Nè potresti aitarti col senso comune, se tu non fossi certo dell'esistenza e ragionevolezza tua, dell'esistenza e ragionevolezza altrui; però il criterio estrinseco non ha consistenza, se il criterio intrinseco non gli porga fondamenti.

Dici che la fede negli ordini naturali del conoscimento suppone la ragione, e questa non è sicura se divisa dal senso comune; dici poi che l'universalità del senso comune fa possibile l'universalità della fede. Rispondo, che la necessità della ragione per la fede quant'a' preamboli di lei e del senso comune per la ragione, mostra la nobiltà di questo; ma non esclude che la fede possa giovare all'uno ed all'altro. È il caso del cieco

(consentimi 'l paragone) che porta lo storpio, e dello storpio che insegna il cammino al cieco. La fede ricevuta nell'animo, gli porge insegnamenti sì limpidi che sono di grand'aiuto a concepire schietta la verità, ed a salvarla d'ogni alterazione; e così aiutano pure il senso comune; perchè, mantenute nel vero le menti particolari, anche la generalità è nel vero. Sebbene i Pagani conoscessero le verità di senso comune, le avevano annebbiate di sorta ch'eran caduti negli errori più vergognosi; ma il senso comune della cristianita è puro, incorrotto, pieno d'evidenza. Nè ciò toglie ch'il senso comune giovi alla fede, la cui parte razionale trova riscontro nel conoscimento delle verità presenti a ciascuno; talchè ogni uomo di buona volontà riconosce vera la parola rivelata; indi l'ossequio comune. Si può rassomigliare tal fatto a un uomo che in certe operazioni ha bensì coscienza de' motivi, ma poco distinta; se alcuno poi, conoscitore del cuor umano, gli dica: tu operi per questo e per questo; egli subito si riconosce e risponde: è vero.

Per dare lo sfratto alla tradizione scientifica, poni due schiere di filosofi, savj e non savj; l'autorità de'savj riduci a quella del senso comune, seguito da essi; gli altri poi non han voce in capitolo, non hann'autorità di nulla. Lasciamo di questi; ma quant'a' savj, siamo lì col conto, *una man lava l'altra.* Davvero non può essere savio un sistema che s'opponga nelle parti sostanziali al senso comune; ma ciò non toglie che l'autorità de'savj non sia criterio utilissimo. Il senso comune non trae certezza dall'autorità, ma pure, vedendo com'i sapienti hanno tenuto le massime comuni, se ne toglie argomento contro quelli che le credono errori di volgo; e poi, i dotti le mettono in forma precisa, ed astratta, mentre in bocca del popolo le son mescolate a cognizioni particolari. Inoltre, benchè le più remote deduzioni dipendano da'primi principj di senso comune, come le mate-

matiche dagli assiomi, pure il solo senso comune non basta per ordinare le cognizioni e darne le prove; e se tutti i savj ammettono una dimostrazione, come quella di Dio per causalità, il consenso loro è autorità ragionevole, o un criterio distinto dal senso comune.

Quali sono i sentimenti che dàn regola? I comuni. Dunque l'autorità loro è quella del senso comune — Ma tu vai troppo per le corte. I sentimenti, prima di considerarli comuni, sono particolari; così la ragione, prima è mia e tua, poi se ne conosce il consenso. Or che la comunanza giovi a discernere i sentimenti naturali dagli arbitrarj, è fuor di dubbio, perchè la natura è comune; ma la natura interiore si fa palese alla coscienza, e ivi si può osservare; i sentimenti comuni poi son riprova od aiuto per non errare in quest'esame.

Resta che vediamo i pericoli di separare il senso comune dagli altri criterj. Pericolo primo è lo scetticismo. Se l'uomo non ha criterio interiore da conoscere l'autorità del senso comune, non t'avvedi tu che l'ossequio prestatogli diviene senza ragione? Allora, fatto irragionevole questo criterio esteriore, escluso il criterio interiore, che mai rimane, se non dubitare di tutto? Inoltre le dimostrazioni son opera, non del senso comune, ma della scienza; se dunque ciò che *tutti* pensano fosse criterio unico, non avremmo un criterio per le dimostrazioni, ignote a' più; e la scienza s'estinguerebbe. Non puoi escludere senza danno l'autorità de' dotti. Nessun uomo sa tutto da sè; indi'l bisogno d'autorità. La scienza si svolge di secolo in secolo, perchè i figliuoli imparano da'padri, ed accrescono il sapere; ma dato il senso comune per solo criterio, il progredire della scienza mancherà d'autorevoli tradizioni, e cesserà. Quant'alla Fede, stando la tua opinione, si porgono argomenti gravi a'nemici del nome cristiano. Intendiamoci bene, altro è dire: *L'universalità del consenso mostra la verità;* altro: È

vero *solamente* ciò che consentono tutti. L'obbligo del perdonare si negò da' Pagani, si nega da molti anch'oggi; lo negherai perciò anche tu? Dirai: tal precetto corrisponde a quella verità naturale, non si rechi male fuorchè necessario. Sì; ma tu davi un criterio di solo consenso esteriore; e questo non v'è. E puoi dire lo stesso di molte verità non solo religiose, ma d'ogni specie. Molte s'acquistano col tempo: non sono dunque verità?

Però questi danni non si fermano alla Filosofia. Preso a rigore che il senso comune è solo criterio di verità, bisogna rimanersene alle cognizioni popolari, e ridere d'ogni scienza come di ciance. Che buoni giudici saranno i contadini d'un teorema d'algebra, o d'una induzione fisica? Per tenerti più presso che puoi al senso comune, farai come certuni, che sminuzzano il sapere a briciolì di pane, senza mai strigare nessuna difficoltà, senza mai levarsi più su, cibo da dentini, trastullo di donne e di fanciulli. L'effetto n'è una presunzione di sapere, sapendo nulla; un intisichire della scienza, che si va consumando. L'oscurità non è de'grandi scrittori; e la scienza ammannita da' dotti, può con opportunità dispensarsi nell'utili applicazioni; ma non deve perdere profondità, e, in sè, è tutta cosa da sapienti, e chiede lungo studio, grande amore, tenacità di volere, non curanza de' proprj comodi e de' piaceri, anche della lode che spesso fugge la verità.

Immiserita la scienza, credi tu potessero fiorire lettere ed arti? V'è chi dice; la scienza è pianta parassita dell'arte, perchè il raziocinio sopraffà l'immaginazione. Rispondo; la scienza vera educa tutte le facoltà, perchè tutte le studia e mette in opera; nè l'arte sta senza pensiero; così da Platone vedo nascere oratori e poeti, e da San Tommaso, Dante. E Omero? Gli scoliasti reputano i poemi d'Omero pieni d'antica sapienza, benchè in ciò

vi sia dell' esagerato; ma la descrizione dello scudo di Achille, le ricchezze della lingua, il fine nazionale e civile dell' Iliade, non lascian pensare; che l' inventore (o inventori) di que' canti divini fosse un barbaro. Comunque, sostenere che al fiore dell' arte richiedasi buio d'ignoranza, è tale sproposito, che si confuta da sè. Dunque, se tu perdi le scienze, perdi l' arti. Poi, com'il senso comune non è giudice immediato delle scienze, così non è giudice delle arti nella loro perfezione. È principio comune, che l'arte imita la bella natura, e ne'fantocci e disegni de' fanciulli scorgi desiderio d'esprimere il bello, e il bello fisico e morale è soggetto de'canti popolari; ma se ognuno sa quel principio, pochi intendono le ragioni e i modi del ben imitare, perchè a ciò vuolsi animo disciplinato. Però l'uomo rozzo ammira più i forti colori d' un pittore dozzinale, che i disegni di Raffaello. Nè questo dimostra che il popolo pregj più il brutto del bello; no, il popolo è incapace di paragone, perchè non conosce i termini; si diletta ne' colori vivaci, nè pone mente al disegno che non è da lui. Così anche in materia di lettere; cara semplicità e grazia è quella dei canti popolari, ma non bisogna credere che da que'rudimenti l' arte non debba crescere a più grandezza; se no è rozza e bambina. La natura popolare, ch' è pur nostra (tutti abbiamo il medesimo sangue e questo cielo), deve sentirsi nella letteratura; ma non inesperta e indisciplinata come nel popolo. Credete voi che Dante avrebbe scritto la Divina Commedia, se vissuto ne' boschi? Male provvede chi, biasimando il far di maniera e gli artificj lontani da natura, poi loda il rozzo. Tocca il sommo dell' arte chi sa essere popolare ed eletto. E val anche per la lingua. Di sicuro, chi fa la lingua è il popolo; ma non v' ha popolo al mondo, in cui la gente minuta non abbia differenti *parlate*. Chi dirà che le ciane dello Zannoni parlino talqualé la lingua fiorentina, toscana, ita-

liana? Chi mai vorrebbe scrivere a quol modo? La sostanza delle parole e de' modi è nel popolo, in tutto il popolo; salvarla da storpiature volgari, trovar modi e parole per idee non comuni, eleggere il meglio, congiungere accorto di vocaboli e frasi, è d'uomini culti e di scrittori. Tra il parlare de' mestieranti e quello de' beneducati corre lo stesso, che tra le maniere degli uni e degli altri, o tra l'ordine spontaneo delle cognizioni e l' ordine riflesso. Confondere ciò menerebbe le lettere a tal rusticità, che mai la peggiore.

Mi sono allargato troppo, non è vero? Mi spaccerò sul conto de' costumi privati e del bene civile. Che fa mai il *solo* senso comune alla bontà e gentilezza de' costumi, se il popolo non sia educato a religione ed a civiltà? Pochissimo, risponderemo; se non vogliamo celebrare i selvaggi divoratori d'uomini, nè ci paiano belle cose l' avvilimento delle donne, farsi ragione da sè, vivere di rapina, le paure superstiziose, e altre piacevolezze della barbarie. Se il senso comune è unico criterio, concluderemo, che la moltitudine sia re, legislatore e giudice. Ma questo concetto esclude l'altro di città, ove qualunque sia la forma di governo, bisogna vi sieno i reggitori, e quelli che meditino le leggi, e considerino le ragioni di ben amministrare la cosa pubblica. Dividendo il sentire de' più dal senno de'meno, la conoscenza volgare dalla riflessione de' sapienti, avresti sì sfrenata popolarità, da impedire ogni consorzio civile. Lo Stato, sì, deve radicarsi nelle comuni leggi così della natura umana, come delle nazioni e de' tempi, affinchè sorgano pensiero, affetto, azione comuni, ossia, opinione savia, amor patrio, forza politica; ma la scienza di queste leggi, e delle condizioni per adattarvi gl' istituti non è delle plebi, è degli ottimi.

Utile criterio dunque è il senso comune; scompagnato dagli altri, è falso e funesto.

A tali parole sonò l'avemaria del mezzogiorno. I buoni giovani, posto termine al ragionare, si recarono a Certaldo.

II.

Mentre la lieta brigata desinava, attaccarono cicaleggio, e dalle parole festevoli passando alle serie, il Toscano narrò che la terra del Boccaccio non è già Certaldo basso, alla falda del colle, ma Certaldo alto, sul crine di questo; e che in antico ne avevano signoria i conti Alberti, passata a Firenze sul fine del dugento. Tutti dissero la sua del Boccaccio; chi ne lodò l'anima buona e generosa, il cuore soave, e l'ingegno leggiadro; chi la ricchezza di voci e locuzioni prese dal popolo e scelte con giudizio singolare, la fantasia viva ed efficace, la virtù di significare con evidenza le passioni dell'anima; chi lo diceva uno de' primi a comporre poemi romanzeschi, adoperando l'ottava; chi ricordò l'erudizione de' Greci e Latini rifioriti per opera di lui e del Petrarca; chi lamentò invece la sporca lordura, ond' egli imbrattò i suoi libri, e il gran male venuto alla patria, che non può essere gloriosa e buona, se i giovani non hanno severità di costume; chi finalmente derivava dall'amore soverchio di lui per l'antiche lettere il rinnovamento dell'arte pagana, e da'suoi periodi alla latina e da'troppi ornamenti la vuota pesantezza di molti prosatori.

Alzati da tavola, salirono a Certaldo vecchio. Andarono alla chiesa, e fatta breve preghiera, cercaron l'umile tomba di messer Giovanni, insegnata loro da una femminella, che diceva il rosario in un canto. — Oh! le tue ossa, o cantore di Fiammetta, riposino in pace nella casa di Dio, perchè, se molto peccavi, lasciasti anche l'esempio del pentimento; e tu flagellasti l'ipocrisia, ma non perdesti la fede. — Si recarono poi alla piccola casa

di lui, conservata qual era con le finestre arcate e con la torricella. Salite le scale, all' entrare par t'accolga il Boccaccio, dipinto dal Benvenuti nella parete di contro; e quell' apparizione, se non te l'aspetti, fa (direi) paurosa meraviglia. Egli scrive, ma leva il capo, com'a salutare chi entra. Essi guardarono pensosi l'aspetto gioviale del Certaldese, il mantello che gli mandava in dono il Petrarca, la penna ond'era scritta la vita di Dante. Il triumvirato delle nostre lettere stava dinnanzi alla lor mente. Poi salite le scale del secondo piano, ascesero sul ballatojo della torre, e guardarono la valle (che rammenta i dilettosi luoghi descritti dal Boccaccio), San Gemignano dalle belle torri, e Gambassi. Quello è Gambassi, diceva il Toscano; noi, se vi piace, andremo là domattina per visitare il castelluccio del famoso cieco; passeremo la notte a San Vivaldo, ove sono tant' opere belle di lui; e l'altro giorno per la Valdevola ci recheremo a Samminiato. Sì sì; e già erano per iscendere, quando il Piemontese diceva: Oggi non tocca a me a parlare? dunque a me pure le scelta del luogo. E i compagni: È giusto. Orsù, riprese il giovane, io scelgo questo luogo, onde si mira tanto spazio di terra e di cielo; sopr'una torre de' nostri padri, ch' ebbero molti torti e molte glorie; nella casa d'un uomo, al quale, non ostante le sue magagne, così pochi oggidì sarebbero degni di legare le scarpe. Scelto bene e detto meglio, esclamarono i nostri; e chi si mise a sedere sull' ammattonato col dosso al muro, chi a cavalcioni della spalletta, chi ritto ad essa, e chi altrimenti; il Piemontese sedè nel mezzo, vôlto ai compagni.

Piemontese. L'uomo può egli avere in sè, da sè solo il criterio della scienza, o della verità? Distinguiamo; per le cognizioni alla spicciolata, sì; pel gran sistema delle cognizioni, no. E perchè? Perchè la mente umana è finita. Ponete ch'un uomo senza imparare nulla da nes-

suno, voglia creare una scienza intera; che ne verrà? Costui troverebbe inciampi e confusione da ogni lato; non saprebbe i principj, non i metodi; farebbe qualcosa di buono, conoscerebbe qualche verità, ma il più vi darebbe sogni e un informe embrione, una scienza non mai. Ma questa è ipotesi strana: a nessun uomo, che mai non abbia udito parlare di scienza, nè l'abbia mai assaporata, può venire il pensiero di creare una scienza intera. La ragione umana cominciò da cognizioni scientifiche particolari, e passò poi al concetto dell'ordine loro. Che inferirne? Che il negato a'singoli, fu conceduto alla totalità di coloro, i quali, nel corso de'secoli, dieder'opera all'edifizio del sapere. Dunque, criterio di verità nella scienza è la tradizione scientifica; perchè questa sola vi può dare il sistema delle cognizioni. Quando si parla del criterio di verità per la scienza, non si discorre già del criterio per le singole conoscenze (che da sè non formano sistema), ma del criterio per ottenere il sistema ordinato. A ciò non basta la mente di te o di me, o di nessuno; ci vuole l'opera congiunta e progressiva de' dotti; e studiando in essi, puoi raccogliere i principj adequati, i metodi sicuri, il soggetto compiuto del sapere. Ciò è sì manifesto, che in ogni tempo l'autorità de' dotti è stata riverita; e chi non sopporta freno d'altrui autorità, vedrai che a marcia forza o tacitamente od espressamente ne fa uso. Chi potrà dire; non ho imparato da nessuno? o a farmi pensare com'io penso, niente ha potuto l'autorità degli altri? S'egli l'affermasse, gli domanderei: Se' tu sceso dalle nuvole? E se hai appreso dagli altri a camminare, non anco a ragionare? Insomma è un perdere il tempo a dimostrarvi ciò ch' è chiaro da sè.

Vediamo piuttosto come s'intese l'autorità nel determinarne i confini e la natura. Prima degli altri mi vengono in mente coloro, che si son messi a servizio

d' un solo. Alcuni (e son cose che le sanno gli scolaretti), col nome di Pitagora volevan tappare la bocca a tutto il mondo. Per altri, Aristotile era il sommo sforzo di natura. Ma ridiamo noi de' tempi antichi? O a' nostri? Il Kant è patriarca della scienza; non si può andare più là. Ovvero l' Hegel è creatore dell' essere e del sapere. Tu dici che il Gioberti ha messo un piede in fallo? tu sei un cieco ed un birbante. Il Rosmini ha torto, secondo te, nella questione della idea innata? tu se' un asino ed un mariuolo. Ma questo poi non è il modo davvero di figurarci 'l criterio dell' autorità scientifica. Ciascun dotto può sbagliare; nessuno è infallibile; tutti lo ripetiamo, tutti l' han sempre ripetuto, e facciamo peggio che mai. Avere per un'altra Bibbia il libro d'un uomo, è pessima servitù. Tu ti castri l' ingegno, anzi t'uccidi da te; perchè non puoi mandare la scienza un passo di formica più là, se il tuo autore ha detto bene ogni cosa, ed ha compreso tutto il sistema della Filosofia. A un tempio già edificato e perfetto che vuoi aggiungere? Al più qualche nicchia, o statuetta, o finestra o altro gingillo; ma non oserai di allargarlo, o d'alzarlo, ch' e' non sarebbe più quello. Costoro son' eviratori de' giovani, ch'educati a pensare con la testa d' altri si fanno imbecilli. Tra la scienza liberamente meditata e la ripetuta a memoria, corre il divario ch' è tra il moto a piedi e quello in carrozza; l' uno è pe' giovani e gagliardi, l' altro pe' vecchi e pe' tisichelli di fiato grosso. La mente, com' il corpo, ha bisogno d' operare; opera meditando da sè, non ricevendo l' imbeccata; se no, è la repubblica de' pappagalli.

Altri cercano il criterio nella tradizione intera de' filosofi, ma son difficili quando si viene a stabilire chi meriti quel nome. Par loro da non tenersi tale chiunque riverisca qualche autorità dommatica, o gli articoli di fede; filosofo è solamente chi prosegue lo svolgimento

libero della scienza. Voi Santi Padri, voi Dottori, voi marmaglia di Scolastici, voi ch'a' nostri dì tanto civili v'impacciate del *credo,* non avete diritto alla cittadinanza nostra; sarete (chi sa?) buoni cristiani, filosofi no davvero. La Filosofia comincia, quando finisce l'autorità d'Aristotile e del Simbolo; chè la scienza è frutto di ragione; la ragione universale de'dotti è l'autorità solo competente, perchè appunto è la stessa ragione, che di mano in mano si manifesta. — Adagio un po', signori miei; vediamo, se que'buoni cristiani non hanno fatt'altro che ripetere il *credo,* oppure se da principj razionali han dedotto conclusioni, sembrate conformi alla fede. Nel primo supposto, va bene, non devono stare tra'filosofi; nel secondo, sono filosofi anch'essi perchè vanno co' metodi vostri. Or io, con tutto il rispetto vi dico, che la prima ipotesi è falsa. Primo, parecchi loro volumi son filosofici affatto d'argomento, di principj, di metodo, come varj trattati di Sant'Agostino, molti opuscoli di San Tommaso, la Somma di lui contro i Gentili; secondo, anco ne'libri teologici, come quelli su la *Trinità* dell'uno e la Somma teologica dell'altro, sono sparse dottrine filosofiche da costituire un sistema intero; terzo, come i nostri vecchi scrivevano teologie cavate da Scoto, da Tommaso, da Agostino, così anche filosofie. Dunque, o perchè mai cacciar fuori dell'uscio questi valentuomini? Eh! il perchè è questo; coloro fan vista di ragionare a fil di logica, ma in realtà ti dicono che la Filosofia è a salario della Teologia; però, se la ragione loro è serva della fede, la Filosofia, che vive d'indagine e d'evidenza, non è più Filosofia, ma Teologia; e tutti gli argomenti e principj sono assettati, bene o male, al dosso delle credenze. Quello è parlare di schiavo, che dice fra sè: parlo a modo di chi mi campa, lego l'asino dove vuole il padrone. — Ma piano, soggiungo io, via questi lazzetti, e strigatemi un dubbio. La

sentenza, che tra intelletto e fede passi accordo, o non è anch' essa un' opinione filosofica, come le altre? non è un sistema, difeso con apparato di sillogismi e di fatti? Quel prendere le parti razionali (o credute tali) della fede, com' unione di teoremi certi, i quali si dimostrano poi con apparenza, se non altro, di rigore logico; oh! non è anche questo un metodo razionale? Perchè dunque metter al bando tal Filosofia? Direte: perchè non è buona? Ma rispondo, che voi gettate i sassi nella vostra colombaia, perchè tenete che in ogni sistema v'abbia del buono. Qui pure s'avrà del buono e del cattivo; ma tutto cattivo, o tutto inutile, non è da pensarsi, se vero è il criterio del vostro filosofare; poi, che per tanti secoli di civiltà cristiana, la quale ha pur fatto il nostro essere, non sia venuta fuori la Filosofia, a crederlo ci vuol fede maggiore che quella de'nostri nonni creduloni, derisa da voi. Perciò diciamola breve; volete tradizione scientifica? Prendetela tutta; o non è più tradizione.

Ma ecco altri con altro peso ed altra misura. Coloro, di cui s'è parlato, non vogliono mescolarsi con gente in toga od in tonaca? e questi voltano le spalle al pallio de' filosofi non cristiani. Oh! perchè mai tale inciviltà? Lasciamo da parte gl' Indiani (chi li vuole e chi no, anche fra quelli d'opinione contraria), ma e non fu egli di gran mente Platone? E Aristotile non ebbe ingegno stupendo? E Cicerone non par da mettersi a' banchi di scuola! Volete voi, che quegli omaccioni dicessero tanti spropositi quante parole? Sì, o poco meno, vi risponde asciutto asciutto qualche apologista. Ma pensateci meglio, fratelli, pensateci a lungo; voi fate grand' ingiuria all' intelletto umano, rivedete il conto a' vostri stessi dottori. I filosofi antichi con la sola ragione non seppero essi trovare nulla di vero? Dunque la ragione è una talpa, o, (similitudine più garbata) è un albero senza frutto. Allora poi siam conci davvero e

voi ed io e tutti, chè si può andare col gregge di Circe. Ma così non istimarono i maggiori fra'teologi. Potrei riferire molte lodi, che Sant'Agostino scrisse di Platone; ma so che voi ne riportereste in contrario i biasimi; vi potrei far toccare con mano ch'egli ebbe qualche dottrina platonica: e voi so, che con le *Ritrattazioni* cerchereste purgarlo da tale scandalo: tutte cose per altro, c'hanno risposta. Ma non c'impelaghiamo: conoscete (direi) un certo Tommaso d'Aquino? L'avete per cristiano, non è vero? O come va dunque, che egli ha sempre Aristotile in bocca, e ne segue spesso i principj; e in più luoghi tenta conciliarlo con Platone, di cui pure, a quel che sembra, fa stima non poca? O come mai, quel frate santo commentò gli spropositi d'un Gentile sulla morale, e sull'anima, sulla scienza dell'ente, e va discorrendo? Quel ch'è peggio, quanto durò la vostra scolastica, co'nomi più venerandi fu mescolato quel pagano! C'è di peggio ancora, se ne riferiva per fino gli argomenti a dimostrare l'esistenza di Dio. E poi, vedete stranezza; si prendeva da un cieco l'arte di ragionare; la logica del maestro d'Alessandro parve codice della ragione. A chi crederò, a voi od a' vostri dottori? Voi ci predicate di credere a loro; dunque crederò (me lo dicono essi), che i filosofi pagani pure trovarono di belle cose; e, facendo le parti giuste, come non ho dimezzata la tradizione al parere degli altri, così non la dimezzerò al parer vostro: e tutti pari.

Resta dunque che noi togliamo a criterio, non Platone, non Aristotile, non Agostino, nè Tommaso, nè il Cartesio, nè il Kant, nè il Gioberti, nè il Rosmini nè altr'uomo mai, non i filosofi d'un'età, o d'un'altra, ma i filosofi tutti, le scuole tutte quante, considerate ciascuna in sè e nelle loro relazioni, e prendendone lume a sorpassarli. La ragione filosofica, nel cammino de'secoli, fa come la ragione dell'individuo umano; si svolge d'idea

in idea, nè s'arresta mai: Anzi a parlare più accurati, la legge di progresso ch'è nella regione individuale, cagiona il progresso dell'altra, perchè i filosofi non sono che individui. Come ciò che impari oggi ti dà modo a imparare più domani, così ciò che da' filosofi si scopre e dimostra nell'anno e secolo presente, dà modo a più scoprire e dimostrare nell'anno e secolo che verrà. Diceva il Romagnosi: un fanciullo sulle spalle d'un gigante vede più di lui, così chi vien dopo sa più di chi visse avanti; perchè impara, e lo mette a frutto. Così la Filosofia non s'arresta, mentre tutto cammina. Ma ripigliando l'esempio (è più ch'un esempio) della ragione individuale; che mai fa l'uomo da' primi anni agli ultimi? Or apprende una cosa, ora un'altra; il conoscimento secondo gli rende più perfetto il primo; e il paragone degli oggetti fa meno difettosa la loro notizia. Se la mente si ferma in uno o pochi oggetti, accade ch'ella vi ponga tutto l'amore, ne ingrandisca i pregi, non voglia scorgerne i mancamenti, e ogni altra cosa giudichi di nessun valore. Chi non s'allontana mai da casa sua, o si dà tutto ad un mestiere, o ad una scienza sola, chi legge sempre un libro solo, chi non s'informa de' costumi e delle qualità d'altri popoli, e via discorrendo, tutti generalmente son uomini di giudizi passionati, spregiatori del non mai veduto nè considerato. E tutti, chi più, chi meno, cadiamo in questa pecca, perchè nessuno può tutto sapere o possedere od amare; però nessuno giudica perfettamente e spassionatamente. Si dà lo stesso in Filosofia. Ell' ha per soggetto, Dio, l'uomo ed il mondo; qual soggetto maggiore? Però è difficile al sommo, ch'e's'abbracci da'singoli dotti nella sua totalità perfetta; chi ferma l'occhio in una parte, chi in un'altra; e indi un bene ed un male: un male, perchè lo studio ristretto ad una parte del soggetto, senz'avvisarne l'attinenze, fa ch'e' non s'ap-

prenda senz' errori: un bene, perchè dalla contemplazione divisa vien poi a derivare la conoscenza sempre maggiore del tutto. Chi studia i fenomeni del senso, chi l'idee; ecco il sensismo e l'idealismo: chi la natura del corpo e chi dell'anima; ecco i Materialisti e gli Spiritualisti: chi l'assoluto e chi il contingente; ecco il panteismo e l'ateismo: chi la ragione e chi la fede; ecco i Razionalisti, e i Teologanti: chi il certo del conoscere, e chi l'incerto; ecco i Dommatici e gli Scettici: chi l'aiuto della parola divina, e chi l'immediate comunicazioni con Dio; ecco i Tradizionali ed i Mistici: chi il bisogno di distinguere, chi quello d'unire, ecco gli Analitici e i Sintetici; chi la necessità della esperienza, chi della ragione pura; ecco gli Empirici ed i Razionali. Scuole di mille faccie e di mille nomi; e ognuna possiede molte verità, in quant' esprime qualcosa di reale; ognuna è posseduta da molti errori, in quanto separa e nega tutt' il resto. La scienza perfetta si va spigolando di secolo in secolo; più le s' avvicina, chi più raccoglie ciò ch' è sparso. Però, a certi tempi, qualche intelletto quasi divino, gettando gli sguardi sul passato, aduna le varie opinioni umane, le raccoglie sotto più vasti principj, le connette in unità. E ad uno succede un altro, e la sintesi è sempre maggiore; e quest'accrescimento durerà quant' il mondo. Così Platone fu grande raccoglitore di tradizioni, e chiamò *leggitore* Aristotile; Cicerone studiò a metter pace fra l' accademia ed il peripato; i maggiori fra' Padri presero il meglio dell'antiche filosofie, per valersene contr' i pagani e per mostrarne l'armonia con la fede; San Tommaso e poi Dante furon platonici a un tempo e aristotelici, temperando, accrescendo, armonizzando ciò nella vastissima idea del Cristianesimo.

Non vi meravigliate che la Filosofia si formi per opera varia di molti; è lo stesso della civiltà, cagione

ed effetto della scienza. Bada ciascun uomo al suo mestiere, alla sua professione, alla sua famiglia, al suo podere, ma ne procede lo Stato: il reggimento poi che collega i cittadini, tanto più si perfeziona, quanto più aiuta lo svolgimento di tutte le facoltà umane, e più conosce ogni bisogno, e più avvalora l'amore cittadino, e più speditamente e fortemente opera. Inoltre, le singole nazioni han certi costumi, opinioni, qualità lor proprie, ma da tutte si compone la civiltà; che più s'accresce e dilata, quanto più l'un popolo rispetta e aiuta l'altro e meno avvi gelosie; talchè abbiamo un voler solo, e un braccio solo nell'imprese che uniscono il sapere, i commerci, gli affetti del mondo, e contro la prepotenza e la barbarie. La qual distinzione e composizione va sempre in aumento; l'esclusivo e il difettivo diminuisce ma non s'estingue; perchè la civiltà è lavoro di tutti gli uomini e di tutti i tempi. Così migliorano sempre più le condizioni della Filosofia; perchè, progredendo la civiltà, ogni parte della famiglia umana splende ad ogni parte, meglio si conoscono le tradizioni; sono più sparsi gli studj, l'attinenze del sapere si chiariscono; e questo poi fomenta e dirige l'unione delle genti. So che taluno nega il progresso del genere umano; ma e' bisogna bruciare le storie, e negar poi che sia legge necessaria delle facoltà umane allargarsi sempre più. Come faremo noi a mettere in forse che costumi e libertà civile sieno migliorati di secolo in secolo? Quando mai vide la terra tal uguaglianza d'ogni cittadino ne' proprj diritti, come quella d'oggi nell'Europa civile? Paragoniamo i codici presenti co' passati, e saremo chiari. E già l'oriente ribà la luce, e l'Affrica rivede i figliuoli di San Luigi, e nel nuovo mondo sorge e si propaga un fremito d'ira contro la schiavitù. Ecco, noi amiamo le glorie de' nostri padri; e ben a ragione, e guai al popolo che le mette in oblio; ma noi stiamo sopr'una torre, che ricorda i Conti

Alberti, i cui vassalli taglieggiavano i mercanti fiorentini; mentr' ora laggiù per Certaldo nuovo passa chi vuole, cresce di bene in meglio la terra senza rivellini, ed ogni galantuomo vi può fare il fatto suo. Allorchè si fabbricarono queste torri, quante fazioni e guerre tra'vicini! Non c'era modo di campare all'aperto, e ne'luoghi murati, strade e case eran fatte a offesa e difesa, non a riposato vivere cittadino. Questa è la casa del Boccaccio. Ma chi oserebbe oggidì, com'egli fece, mettere in bocca di giovani costumati e di donne gentili quelle sozzure? E i novellieri francesi non erano più corretti di lui. Ser Giovanni fiorentino fa narrare le sue oscenità da due innamorati, un frate ed una monaca, in parlatorio! E quel tristo del Lasca, che al principio delle sue cene fa professione di tutto dire a onore e gloria di Dio? E il Bandello, e il Firenzuola erano frati! Ma che volete di più? il povero Fra Cavalca lamenta che si ballasse per le Chiese.

Or via, come la civiltà, ch'è il tutto, non s'arricchisce se non col bene lasciato da' padri, togliendone i difetti e aumentandolo; così va della scienza, ch'è parte di civiltà. E com'erra chi, senza lume del passato, tutto distrugge per tutto edificare negli Stati, anzichè rassettare, abbellire, riquadrare e sovrammurare; così non si appone chi rinnega la sapienza degli avi e tutto rifà di pianta. E come, per contrario, non intende il progresso civile chi vuol richiamare i tempi greci e romani o le repubbliche da medio evo, o l'altre istituzioni d'allora, senza considerare che se l'ufficio nostro è conservare il meglio d'ogni età, bisogna pur mantenere noi stessi, quali pur siamo, sempre migliorando e componendo; così voi capite, che non è sulla buona strada chi ci vuol rifare accademici, o peripatetici, o scolastici, o altro, anzichè filosofi del secol nostro, ricchi (e sta in noi) della sapienza d'ogni tempo, e però atti a renderla maggiore.

Insomma, vale per la speculazione, come per la pratica, che il passato è norma del presente, l'uno e l'altro dell'avvenire.

E se io volessi seguire il buon esempio vostro, amici, applicando questi principj alle scienze tutte, all'arti, ed alla vita, quanta copia di cose non avrei fra mano? Ma il tempo stringe; e m'affretto al termine. Le scienze matematiche e le naturali si dicono aliene da ogni soggezione d'autorità. Sì? Di qual autorità? Di quella di un uomo, o di pochi uomini, accettata come un oracolo, senza considerarne le ragioni? Oh! di questa i matematici e i fisici non vogliono i ceppi, e bene sta. Ma dell'autorità di dottrine esaminate da molti, ricevute da tutti, o da' più e da' migliori, fan conto grande; e guai se il contrario. Avendo qui tutt'i matematici del mondo, e interrogati; se i principali di loro scienze gli hanno a maestri, o se li studiano per buttarli giù; risponderanno dal primo all'ultimo: li studiamo come maestri, sapendo già, da chiunque se n'intendeva, che erano tali; e son tali di fatto. E così va della Fisica; perchè nessuno vorrebbe farsi vituperare, spregiando l'induzioni, le leggi, gli esperimenti già verificati e consentiti da' dotti. Che se tra' matematici e filosofi naturali non si facesse così, le loro scienze bamboleggerebbero sempre, ognuno ricomincerebbe da principio, nessuno vorrebbe fidarsi a maestri. Eppure, mi diranno, Galileo annientò la fisica antica e il prestigio dell'autorità. Sta bene; ma sapete perchè? Perchè l'era *fede senza motivi di ragione.* Ognuno, dietro le parole d'Aristotile, ripeteva fatti e leggi di natura, nessuno s'adoperava a verificarli; e quand'il Redi mostrò ad un tale, che le ranocchie cadute con la pioggia avean cibo nello stomaco, nè però erano nate allora dal fango, costui non volle guardare a nessun patto. Ritornisi allo stabilito fin di principio; l'autorità vale moltissimo, ma non

particolare, bensì universale: *ed è sempre particolare, quand' anche una moltitudine ripeta le parole d'un uomo, senza che nessuno le abbia messe alla prova del discorso o del fatto.* L'autorità è ottimo criterio, ma procedendo da motivi razionali. Però l'obiezione torna in conferma.

E l' arte pure, se ne' principj è figliuola di natura e rozza, poi s' ingentilisce, quando s' imparano le discipline, che passano di generazione in generazione; però ciascuno, che voglia esser eccellente, comincia da buon maestro, e studia ne' maggiori e ne' contemporanei. L'arte, come la scienza, non fermasi ad uno o ad altro esemplare, impara da tutti; nè tiensi ad uno o ad altro genere di cose, ma, com' insegnava il Vinci, è universale. Questo bisogno, che hanno l' arti belle di perfezionarsi a mano a mano, imparando i posteriori da' precedenti, i minori da' maggiori, si suole significare con la regola: *imita i migliori.* Or come va, che tanto si grida e s' è gridato contro l' imitazione; e non solo da' piccoli presuntuosi, ma ben anco da' grandi, com' il Vinci e Michelangelo? Perchè la parola *imitazione* può ricevere un senso buono ed un cattivo. *Cattiva* imitazione è la particolare, che va ricopiando e scimmiottando un solo, e, come diceva il Guidiccioni, ruba i concetti; e riesce arte di *maniera.* L' arte ch' è figlia di natura, non può mai perdere l' essenza propria. Però se invece della natura bella, imiti un uomo, guasti l' essenza dell' arte, e sarai sempre falso e stentatello. Ciascuno ha un proprio sentire, che deve manifestarsi nello stile, se e' vuol essere naturale; e il libro di natura è immenso, ivi s'eleggano gli esemplari, se non vogliamo annoiare col ripetere il già fatto, e col peggiorarlo. Sì, col peggiorarlo, perchè il fatto benissimo non si può rifar meglio; e come l' originale sprcciò di vena e la copia vien di rigagnolo, così dall' una all' altro sarà il divario che corre fra le cose d' estro e quelle di sgobbo. *Buona* imitazione

si è imparare da tutti i grandi scrittori ed artisti *l'abito di bene scegliere e di ben esprimere.* Però son due regole egregie: *non imitare nessuno ;* ed *imita tutti i buoni.* Certo, niuno scrittore od artista s'è fatto eccellente imitando un altro, ma nessuno altresì è venuto all'eccellenza spregiando lo studio ne' principali dell' arte sua. È dunque pessimo consigliere de' giovani chi va predicando : imita questo, o imita quello ; imita i Greci, o i Latini, o i nostri, o i Francesi o i Tedeschi, o gli antichi, o i contemporanei ; è un far pedanti, un allevare nepoti, non figliuoli di natura; è sterminio dell' ingegno, che non vive della vita d' altri, ma della propria, nè d' aria chiusa, ma di libera e pura. Nondimeno son anco peggiori quegl'ignoranti, che gridano a tutt'uomo : ingegno ci vuole e non istudio ; maestra è la natura sola , ognuno che ha ingegno nasce maestro ; però, che Greci, o Latini, o nostrali, o stranieri ? facciamo da noi e faremo meglio di tutti. Ed ecco, a sciame, poetucoli, scrittorelli, mestieranti (artisti no) che fan cose da spiritarne i cani. Non v' è in loro natura inculta e schietta ; v' è la maniera, l' affettazione della licenza ; l' uno poi imita l' altro con indegnissima servitù, ch' è imitazione del pessimo. Chi sarà mai che faccia intendere a noi questa regola sì chiara: *studiate ne' grandi maestri, poi fate da voi, come vi detta il cuore ?* Così è della lingua. Che il popolo la faccia è vero, che il popolo faccia gli scrittori, è falso. Scegliere e ordinare non è da lui : *imparate dai buoni scrittori l' arte di sceglier bene, e ben comporre ; prendete dal popolo quel che meglio vi torna.*

Quel ch'è nella scienza l' autorità, ne'costumi civili è l'esempio delle classi culte, che, tanto più costumate, quanto più veramente culte, migliorano l'altre classi. Non è vero ? i popoli più ignoranti son forse i più religiosi ed onesti ? Leggete le *Crociate ;* que' cavalieri, che eran pure cuori generosi, facevano d'ogni erba un fascio.

Non leggeste voi gli scandali di certe sètte, com' a dire de' Beguini e degli Albigesi? non le commedie e le novelle, i poemi cavallereschi d'allora? C'era di grandi virtù, di grandi santi, lo so; e noi non siamo fiori di virtù, so anche questo; ma c'è più pudore, e temer vergogna è freno del vizio e segno che il bene è riverito. Ciascuno faccia il paragone fra' luoghi del suo paese. Dove sono più i delitti e i vizi, nelle parti più civili o nelle meno? in Maremma, o nel Valdarno? Certi che guardano le cose da un lato solo, vengon fuori col ritornello de' vizi cittadini. Ma l'avete voi fatto il conto de' buoni e dei cattivi? avete voi distinto la civiltà dalla corruzione? Senza tante chiacchiere, la civiltà è operosità, e questa è madre di virtù. Vedemmo poi che la scienza si regge con la tradizione non d'uno, ma di tutti i tempi, non d'una, ma di tutte le nazioni. Così è appunto della civiltà, e però del costume; se le dottrine incivilitrici non si tramandano d'età in età, e non diventano sugo e sangue, cioè costumanza; e se da popolo a popolo non si propaga la cultura; genti serrate in un tempo e tutte in sè stesse, o non s'ingentiliscono mai, o diventano rozze, com' aria di stanza chiusa si corrompe. Direte: e che, non son essi i forestieri ch' entrati in un paese, lo guastano? Rispondo: Distinguiamo fra entrare per l'uscio ed entrare per la finestra. Se le nazioni comunicano fra loro per via d'arti, di commercj, e di scienze, l'operosità cresce, e lo studio, e la civiltà e con essa la virtù. Sanno i Cristiani, che il regno di Dio sulla terra è una sospirata unità. Dunque, si voglia o non si voglia, l'autorità de' veri sapienti è, dopo l'efficacia della religione, prima fattrice di civiltà e del costume pubblico e privato. Però, l'ordine dei dotti è naturale aristocrazia degli Stati; chè l'intelletto è occhio dell'anima. Io dico i dotti, non gli aranci di mezzo sapore, non i presuntuosi d'un titolo, o che fanno a confidenza scri-

vendo di tutto, dopo avere imparato ne' caffè, o tra le bagasce. Nè affermo, che all' aristocrazia naturale non bisogni d'altra qualità uomini, avendo rispetto agli averi, a'diritti riconosciuti, a' tempi, a'fatti insomma ed alla realtà delle cose (chè non badando alla realtà si fabbrica in aria); ma sostengo, che come l'occhio solo non fa il corpo perfetto, nè unico dirige gli altri membri, bensì è il più utile, perchè vede la luce; così i soli dotti non fanno lo Stato, nè il suo reggimento, ma sono quelli che vedono i modi e gl' insegnano altrui.

Terminerò io col dimostrare che i vostri criterj, o amici miei, non istanno a martello ? Ma v' ho già confutato! La ragione individuale da sè non fa scienza (ch' è universale), ma la riceve, e se ne vale di criterio ad altre verità. Il sentimento poi, la fede, il senso comune non sono scienza; e però non saprei che parte ci abbiano.

Ho parlato più di tutti, e mi son rifatto del silenzio. Usate cortesia col perdonarmi.

Toscano. Mi sei piaciuto, non te lo nego; ma vorrei domandarti una cosetta.

Piemontese. Di' su.

Toscano. Chi t' insegna il principio e il termine d'una strada è la strada ?

Piemontese. Eh ! no; ma che vuol dire ?

Toscano. Che il senso comune non è la scienza, ma te n' addita il cammino.

Siciliano. E la fede n' è la guida sicura.

Napoletano. E la ragione è l' occhio che lo vede.

Lombardo. E il cuore ti dà l' impulso, perchè tu vada a buon fine.

Piemontese. L' apologo in Filosofia lascia il tempo che trova; ma ho parlato anche troppo.

Romano. Come mai non m' anderebbe a genio il concetto tuo della tradizione scientifica, se rassomiglia tanto al mio della Filosofia ch' è la più vasta sintesi del

sapere? Ma il tuo criterio non è spazioso quant'occorre, se n'escludi gli altri criterj. Va benissimo che l'*autorità scientifica, a servire di norma, sia universale e ragionevole;* e *ch'è ragionevole quand'è universale, ed è universale quand'è ragionevole.* Ma nota bene; non ti verrà mai fatto di riconoscere questa universalità e ragionevolezza, se tu ricusi l'aiuto degli altri criterj. Perchè tu possa capacitartene, ritorna col pensiero alla cagione della scienza. Ella si produce, affinchè renda ragione di ciò che già conosciamo o ci par conoscere. Nella mente d'ogni uomo avvi una totalità di cognizioni, che la scienza distingue, per poi rifarla con attinenze logiche evidenti, e per fare, acquistando nuove notizie, una sintesi sempre più comprensiva. Senza la cognizione diretta perciò, volgare, o comune, come vuoi chiamarla, la scienza non comincerebbe, mancandole la propria materia. Indi una conseguenza di gran momento; che tanto più sicuro e diritto sarà il pensiero filosofico, e facilmente comprensivo, *quanto più chiara, distinta ed ampia* la totalità delle conoscenze ricevute dalla natura e dall' educazione. Così, meglio farai la scienza dell'uomo, secondo l'abito maggiore (per cause morali e civili) di rientrare in te, e di considerare i fatti interiori. Aggiungi che nelle cognizioni si trovano alcune verità, come punti estremi e medj principali; e tra loro vengono a disporsi le cognizioni acquistate di mano in mano e chiarite. Ciò potrebbe rassomigliarsi ad un quadro in cui lo spazio contenente il disegno e le maggiori linee di questo sono il principale; poi si fanno le linee minori, e si dànno i colori, e la pittura si compie. In ogni scienza si dànno principj e teoremi, senza cui ella non avrebbe stato di scienza; si dànno teoremi inferiori, e problemi che o passano in cosa provata, o, non isciolti perfettamente, pur s'avvicinano alla soluzione, e altri che forse non si scioglieranno mai. La Filosofia, ch'è scienza univer-

sale, non regge dunque, se non comprenda i principj e teoremi universali, necessarj al disegno scientifico. Saranno principj le verità che servono ad ogni ragionamento, saranno teoremi l'esistenza e gli attributi logicamente primarj, e le somme relazioni di Dio, del mondo e dell'uomo; *teoremi, cioè verità dimostrabili, ma non capaci d'ignoranza e di dubbio, com' i problemi.* Tutte l'altre cognizioni *s' aggiungono all' essenza della Filosofia* e *la compiono sempre più.* Rilevasi che tanto più perfetta sarà la sintesi filosofica, quanto più spiccata la volgare e diretta; che ci porge le verità principali. Però, altro è la scienza *formata* nel suo essere sostanziale, altro il suo *svolgimento;* come altro è l'essere umano, intero anche nel fanciullo, altro il suo crescere e perfezionarsi con gli anni. La scienza *formata è solo di que'filosofi,* che abbracciano la totalità de'principj e degli oggetti nell'esistenza loro, ne'principali attributi e nelle supreme relazioni; gli altri filosofi poi hanno egregie parti di scienza, ma la scienza formata no; talchè l'autorità della dottrina è a' primi, non a'secondi.

Ed ora, parmi, la questione si striga. Dissi che la sintesi diretta, quanto più intera e chiara, più dà lume alla scientifica. Ora, come formasi egli l'ordine perfetto delle conoscenze circa Dio, l'uomo ed il mondo? Certo, per via della *ragione,* in virtù de' *buoni affetti,* e coll'aiuto dell' *educazione civile, domestica* e *religiosa.* Chi oserebbe dire, che il popolo cristiano non conosca di que'sommi oggetti molto più che i Pagani? Dunque *l' evidenza interiore, l' affetto, il senso comune e la fede, i quali valgono a formare le nostre cognizioni, debbono anco fare o aiutare la scienza, perchè questa muove da quelle.* Inoltre come potremo noi servirci della tradizione? Imparandola da que' filosofi soli, che serbano intatte le supreme verità di ragione, di senso comune e di fede; dagli altri raccoglieremo solo le dot-

trine accomodate alla scienza cristiana, ch'è principio vitale, onde si forma il corpo crescente della Filosofia. È verissimo dunque che senza l'autorità de'dotti la scienza non metterebbe mai radice, nè verrebbe a perfezione; ma è vero altresì, che senz'un criterio intrinseco di ragione non potremmo chiarire la ragionevolezza dell'autorità; senza rettitudine di cuore ci daremmo a'sofisti; senza la fede e il senso comune non avremmo scienza *formata*, o non riconosceremmo ov'ella si trovi.

I vizj della tua opinione mi sembrano questi: tu ammetti la necessità di comprendere ogni parte reale e positiva, dispersa ne'varj sistemi, ma escludi poi ogni criterio diverso dal tuo, mentre i filosofi han difeso *chi l'uno e chi l'altro.* Poi, tu non distingui l'*essenziale* della scienza dal suo *svolgimento* progressivo, quasi la Filosofia non sia formata, ma da formarsi per successive composizioni delle dottrine. In fine, porgendo a criterio la scelta del meglio da ogni scuola, non fornisci poi la norma da distinguerlo e comporlo in unione non di combaciamento, sì d'organamento vivo e crescente.

Or considera i mali, che recherebbe la tua opinione. E il *primo* è, cha la Filosofia se ne va. Se unico criterio è la tradizione filosofica, racimolata da ogni sistema, l'effetto sarà di mettere al mondo un mostro di mille teste. Tieni fermo il concetto; non riprovo già che faccia da criterio la tradizione, nè che si cumuli con la scelta da ogni scuola; ma solo ti riprendo, perchè la scelta me l'abbandoni a sè stessa. Lasciamo che per mettere insieme quel che prendi qua e là, ci vuole un altro criterio da insegnare l'attinenza; fermiamoci piuttosto ad esaminare, se occorra un criterio per eleggere le dottrine, considerata ciascuna da sè. Dicevi che da ogni sistema si prende il positivo, e si lascia il negativo. Già devi accorgerti, che questa operazione chiede una regola diversa dall'autorità de'sistemi che tu sot-

toponi ad una cerna. Poi, non si confonda le scuole con le sètte. Le scuole hanno imperfezioni, ma non errori essenziali, che guastino le verità supreme; le sètte sì. Ora l'errore, ch'è privazione di verità, non lascia intatta la parte di positivo ch'è nel sistema, ma lo trasfigura, confondendo malamente cose e idee. Per esempio il panteismo inchiude il concetto di Dio; ma ti pare a te ch'e'sia perfetto e che tu possa trarnelo fuori puro e scolpito? Nell'ateismo c'è pure il concetto del mondo, ma ti pare ch'e'vi sia chiaro e preciso? Nell'altro sistema si confondono alla peggio il finito e l'infinito, il contingente ed il necessario, ciò ch'è in sè e ciò ch'è da una causa, il temporaneo e l'eterno. Se tu dunque ti proverai a mettere in un corpo di dottrina questi due sistemi, ne uscirà un mostro infernale. Ne'sistemi che son falsi sostanzialmente, v'ha sempre del vero; perchè l'errore, ch'è privazione, non ista da sè; ma le parti vere non sono lasciate illese, sicchè tu possa tosto avvisarle, e fartele tue; bensì sono contaminate da sintesi ed analisi false. È dunque un inganno che la vera tradizione scientifica s'abbia da ogni sistema: ogni setta può mostrare principj, metodi, teoremi egregj, ogni libro ha perle; ma tradizione di scienza *formata* non può vivere fuorchè nella Filosofia cristiana, che è *unica*, quant'alle verità cardinali, divisa in iscuole (non già in sètte) quant'alle dottrine non essenziali e necessarie. Questa tradizione è proprio universale: perchè non altera i grandi oggetti della scienza, Dio, il mondo e l'uomo, i quali ogni altra Filosofia più o meno divide anzichè distinguerli, più o meno confonde anzichè ordinarli: perchè, inoltre, ogni elemento positivo e reale d'ogni sistema entra nel suo sistema, e però i Padri e i Dottori con la norma dell'idee cristiane raccoglievano il vero anche da'pagani: perchè infine, avendo a criterio estrinseco la Fede che per le sue armonie col

senso comune tende naturalmente (dell'efficacia sovrannaturale non parlo) a farsi universale nello spazio, com'è universale nel tempo, di questa universalità partecipa non meno la Filosofia cristiana. La tradizione è com'il fiume reale, a cui mettono i fiumiciattoli tortuosi, o scarsi dell'altre scuole. Non badando ad essa, se ne genera, lo ripeto, una Filosofia, ch'è come l'idra di cento teste; e ne sia prova l'eclettismo del Cousin; accozzàme (con moltissimo ingegno, e con bello stile) di multiformi filosofie, a cui fa da legame la Ragione unica degli Alessandrini.

Se l'autorità de' dotti è unico criterio, ne viene un *secondo* effetto; la storia della Filosofia passerà per Filosofia unica, come hann'oggi sostenuto non pochi. Opinione falsa; se la storia d'una scienza è la scienza stessa, non è più storia; e non poteva darsi un sistema, prima che la storia lo raccontasse. C'è questo di vero, che la tradizione delle dottrine bisognando al progresso d'ogni scienza, e perciò servendole di criterio, come tale fa parte di lei; ma che sia proprio lei è una pietà a dirlo. Avendo i filosofi questo parere, scriveranno storie de'sistemi, veri trattati di scienza non più; e allora la Filosofia morrà, com'una lingua che si studj ne'libri ma non si parli. E ne danno esempio gli eclettici francesi, benemeriti della Filosofia con le ricerche storiche; ma con l'erudizione strozzano il pensiero.

Il *terzo* effetto si è, che credendo di avere a raccattare qua e là, ogni sistema parrà falso, dove al contrario il sistema della Filosofia cristiana è vero. Il Cousin opina, che la mente umana batta nel sensismo e rimbalzi nell'idealismo, indi cada nello scetticismo e risalga a' nuvoli del misticismo; e tra questi errori egli schiera ogni filosofo. Intanto il giovane che legge, non la storia d'una scienza, ma di molti sistemi, si perde d'animo, e la dispregia; nè io gli do torto, ma n'ho

pietà. Bensì gli dirò: v' è in ogni secolo chi dà la sua parte al senso e all'intelletto, all'indagine e alla fede; costoro il Cousin non saprebbe dove schierarli. Altri, al contrario, non reputerà erroneo nessun sistema, ma difettivo, od imperfetto. Nessuna scienza umana è perfetta, come nessuna cognizione; nondimeno c'è verità, perchè altro è conoscere non pienamente, altro conoscer male, ch' è *disconoscere;* se no, sarebbe vero il panteismo, vero l'ateismo, vero anche lo scetticismo, vero insieme il teismo, e il temperato dommatismo; si concilierebbero i contradittorj. Or ciò è assurdo. Che serve i be' nomi di tesi e d'antitesi alla concordia dialettica? Levate la copertina de'nomi, e ciò significa che il nulla diventa essere, l'errore verità, l'odio amore, il bianco nero, il male bene; e giù giù di questo passo. La tesi e l'antitesi non giungono alla sintesi che quando s'ha due cognizioni imperfette, le quali si dànno interezza; fra gli errori poi non si dà pace, nè fra l'errore e la verità.

La causa di concepire la scienza, come svolgimento della ragione, senz' errori ad un tempo e senza compiutezza nel vero, è il panteismo, che pone un' unica sostanza sgomitolantesi all'infinito. Chi guardi con diligenza, non ritrova il progresso diritto e continuo della civiltà e della scienza. Va bene quel che dicevi; la ragione può vantaggiarsi ogni dì più, e così l'altre facoltà; ma la coscienza ci mostra un interiore combattimento fra senso e spirito, ond' è attraversato il pefezionamento. A che serve negare quel che tutti sentiamo? Ottimamente il Balbo insegnò, che nell'èra pagana v'ebbe regresso, nella cristiana un evidente progresso. Come mai negare il regresso de' pagani? lo confessavano i loro poeti. Esaminate la storia dei popoli antichi: quale di loro non cadde in barbarie, come gli Affricani, od in corruzione, come i Greci e i Latini, od in uno stagnamento peggio di barbarie, come gl' Indiani

ed i Cinesi? Volgiamoci attorno; la civiltà viv'ella fuori della cristianità? Vero è, che la civiltà pagana non cadde giù a perpendicolare, fece come foglio che gira col vento, e par talvolta si rialzi, ma finalmente tocca terra. Così tra' Greci e i Romani la civiltà mandò gran lume, poi si spense. La ragione dell' uomo è qualcosa di divino, e, date condizioni propizie, si leva; ma per sè sola, resta poi soffocata dal male, ch'è dentro noi. Nessuna gente ha forza oggi di resistere alle nazioni cristiane; ma questo perfezionamento non camminò in linea retta, sale, come scala a chiocciola, per giri, giacchè lo sviano le passioni; e l'educazione cristiana perdurando vince, e l'uman genere tira innanzi. Però vediamo tempi di miscredenza, di conquiste, d' oppressioni, di mal costume, come sul terminare del secolo andato; ma, chi ben guardi, vi scorge un miglioramento reale, che distrugge quel che v'ha di pagano, e il bene resta. Le rivolture francesi non poterono sbandire la croce di Cristo, che tornò sull'altare, e dettero l' uguaglianza civile innanzi alla legge. Così è della Filosofia. Ella fiorì a tempi nel Paganesimo, spirò nello scetticismo tra' Greci, restò assiderata in mitologie panteistiche tra gli Orientali; nell' èra cristiana va e va, e se di quando in quando il Paganesimo si fa risentire, ella par che indietreggi o s'arresti; ma riprende, nè muore, se non muore il Cristianesimo. Non bisogna dunque credere ch' ogni nuovo sistema sia progredire; può esser anzi un salto indietro, per poi ritornare sempre più là. Se no, avrebbe sempre ragione chi parla l' ultimo, e l'Hegel avrebbe sotterrato San Tommaso.

Nè i danni si fermano alla Filosofia: perchè le scienze, o diverrebbero tutta cosa d' erudizione storica, o accozzi indigesti. Nè ti paia profezia d' indovino: ripensa certe Fisiche, le quali si van facendo *a priori* oltremonte. L' autorità della tradizione scientifica poi, scompa-

gnata dagli altri criterj (specialmente dall'evidenza), è, niente più niente meno, quell'autorità cieca, contro cui han rotto tant'arme i paladini della libera Filosofia. Ma l'autorità sola è morte di questa, e d'ogni altra scienza.

Il tuo criterio trasportato nell'arti farebbe sorgere quello sciame di letterati, di pittori, di scultori, d'architetti, e di musici, che vivono d'erudizione e di memoria, più che d'estro e di pensiero; e i centoni degli emistichj e delle frasi, o l'imitazioni fatte a diritto od a rovescio parranno cima di bellezza. A che è buona un'arte di tal conio? A scimmieggiare. Parrà grandissimo ingegno cacciare in un poema Dio, Giove, il capo stregone, genj e lemuri di nuova fattura, sopra colonnati dorici metter a sedere gugliette gotiche; affinchè in ogni cosa ci sia di tutto un po'. Eh! sono immaginazioni queste? Come se i fatti non si toccassero con mano! Certo la plebe de' vanerelli che non sanno nulla, nè studiano ne' grandi esemplari, è peste ch'ammorba l'aria; ma chi poi si dà tanto pensiero di fare a modo degli altri, sin a perdere il sentimento di sè e de' proprj tempi, è anco un fastidio da morire; e' son pecchioni che non riescono a nulla. Distingnevi benissimo tra buona e falsa imitazione; ma le teoriche tue han valore se il criterio dell'autorità si congiunge agli altri criterj che lo temperano e l'accordano: lasciato solo, produce o la servitù verso un sol uomo, o l'imitazione disordinata di tutti.

E recato in atto, senza bontà di cuore e serenità di mente, senz'aiuto della fede e del senso comune, t'alleva quel tisicume d'omiciattoli, i quali come pecchiano l'opinioni da' libri, e stanno all'ultimo che leggono, così ne' costumi, nelle maniere, nelle parole, nelle vesti non sanno ch'imitare, e variare, e mettere assieme di usi e di lingue e di mode un tal guazzabuglio, che non sai più dove ti trovi, e ogni uomo ti si fa mille. Indi lo

snervarsi de' costumi, e il perdere la propria faccia, e la nazione non è più che di nome. E nella cosa pubblica vedi un copiare di leggi da ogni codice del mondo, un rappezzare d'istituzioni, un provvedere a caso e secondo il vento dell' opinione che soffia più forte.

No, l'autorità sola de' dotti non fa nè scienza, nè arte, nè benessere civile; ma tutto ciò muove da mente sana, che ama e pensa e crede.

Il sole tramontava; e i giovani, posto fine al colloquio, ripresero la via dell' albergo. Giunti a un punto di strada, avvenne cosa da sembrare ch' io la narri a studio: ma quante cose non si combinano e paion fatte apposta? Passava un' associazione. Il Napoletano domandò una povera donna: Chi è morto? Ella rispose: Un giovinetto di qui, studente a Siena: meschino! e' si può dire che s' è ammazzato da sè. Come mai? chiese il giovane. Ed ella: Senta, egli era il più buon figliuolo del mondo, finchè certe pratiche gli guastarono il cuore. Allora cominciò a perdere il giudizio: gli ho sentito dire spropositi, che non v'era senso comune; ma senza timor di Dio si perde il lume degli occhi. Diceva la gente, ch' e' leggesse de' libracci; e sì, avanti studiava ch' era un piacere. Fatto sta, ch'e' si buttò al vizio, si guastò la salute ed è morto che pareva una mummia: la sua povera mamma campa di pianto. Udito il racconto, e partita la donna, il Romano disse: Ecco qui una lezione di Filosofia: il cuore si guasta, s' oscura l' intelletto, si perde la fede in Dio, ci separiamo dal senso comune, e ci appigliamo all'autorità de'malvagj. Metti il rovescio: retto il cuore, si conserva luminosa la mente, si crede a Dio e alla verità conosciuta da tutti, e si sceglie da' libri le buone dottrine per un retto senso, che è come l' istinto del buon cibo negli animali. Una cosa tira l' altra: è una catena; e chi la considera non può avere soggetto di più meraviglia. E che è nella pratica, è nella scienza.

GIORNATA QUARTA

GAMBASSI E SAN VIVALDO, O DIO E L' ARMONIA.

SOMMARIO.

I. Gambassi, memorie, il Cieco da Gambassi. — Il Siciliano sostiene che la Fede è unico criterio di scienza. — L'evidenza, egli dice, non è criterio, perchè non fa ritrovare la via a chi s' è smarrito. — Sterilità dei principj della ragione in sè stessi. — Difficoltà d' applicarli; e di schiarire con la riflessione le percezioni confuse interiori ed esteriori. — Difficoltà di giungere col ragionamento a verità sublimi che stan contro le passioni. — L' impotenza della ragione (egli aggiunge) passa ne' sentimenti spirituali — e così nell' autorità umana. — Prove storiche di ciò. — Bisogno d' una educazione esteriore e divina. — Fiacchezza della volontà umana. — Efficacia della fede su tutte le scienze — e sull' arti del bello, sull' individuo, sulla famiglia e su tutta la specie umana. — Rispondono in contrario i disputanti. — Parla il conciliatore. — Qual parte sia di vero nell' opinione del Siciliano. — La fede non crea la ragione; nè la ragione è in sè falsa; la Fede aiuta la ragione, perchè questa può errare — ma in lei è il criterio per la ragionevolezza della Fede. — Errori del tradizionalismo — Suoi effetti. — Danni per le scienze, per l'arti del bello, per la vita pubblica e privata.

II. Sen Vivaldo, memorie. — Il Romano, dialogizzando, mostra i difetti di ciascun criterio preso da sè. — Considerare le questioni sotto rispetto vario. — L' evidenza della ragione ha bisogno degli altri criterj, perchè la ragione, così eviti gli errori in cose sostanziali, come s' abbia intendimento più intimo e gagliardo. — Tutto ciò che vale a mettere dirittura nella ragione, giova pure al concetto chiaro e certo de' sentimenti spirituali. — Il senso comune ha bisogno del conoscimento particolare che lo giudica, e della tradizione scientifica che lo fa entrare nell' ordine della scienza, e della Fede che lo purga da errori volgari, e degli affetti che uniscono le menti nella verità. — La scelta della tradizione scientifica, si fa dalla ragione, che dev' essere retta, e per essere tale abbisogna d' affetti sinceri e questi son tali con l' educazione divina e umana. — La Fede, quant' alla filosofia, è criterio esterno ec. — Concordia delle opinioni

e de' giovani di tutte le provincie d'Italia. — Burrasca notturna, il mattino, il viaggetto.

I.

A levata di sole i giovani nostri facevano la via che da Certaldo mena a Gambassi. Il mattino sereno, l'ombrose rive dell' Elsa, la continua varietà di boschi, di sodaglie, d' uliveti e di vigne sulle chine de' poggi, i campi solcati del piano e delle vallette, le prode di viti schierate a filo e lungo i fossati di scolo, tutto recava negli animi amoroso diletto. Essi ripetevano versi di Virgilio, di Dante, del Tasso e del Parini, al mirare le varie culture onde son liete le biade, le viti maritate agli olmi, le rose còlte in Paradiso e che infioravano l' oriente, gli uccelli svolazzanti sull' aperta frasca, i villani che andavano a' lavori scotendo da' rami più bassi le gocce di rugiada; nè mai que' versi parvero loro sì belli.

E rime di lor fantasia sorgevano da' cuori, e dolci memorie e desiderj di patria e di famiglia, e speranze d' onore e di ben adoperare l' ingegno, tutto insieme una gioia raccolta e religiosa. Godete, o giovani: è pura e serena letizia, e questi amori tra l'anima e la natura ci educano alla verità più che tutt' i libri degli uomini. Passando innanzi a una chiesetta, vi entrarono, che il prete diceva messa, e alcuni vecchi e donne pregavano per sè e per tutti i fratelli. S'inginocchiarono pure i nostri viandanti, e quella pace si diffuse ne' ben disposti spiriti con ricreatrice soavità.

Dopo due ore di cammino furono presso a Gambassi, posto su d'un' alta pendice dirimpetto a Castelfiorentino, che si mostra candido e lieto a piè dell' opposte colline. Strada facendo, il Toscano narrava, che di Gambassi erano stati signori gli Upezzinghi per concessione di Federigo secondo; ma i terrazzani si misero in mano de' Fiorentini. Là nacque in secolo funesto alle belle

arti Giovanni Gonnelli (detto il cieco da Gambassi) che fioriva verso il 1650. Secondo il Baldinucci, ei nacque d'un bicchieraio; chè le fornaci de' vetri, e quivi e nel vicino Montaione, son molto antiche e durano ancora. Si narra ch' egli perdesse la vista a vent'anni nell'assedio di Mantova: benchè lo Zani affermi che si dicesse comunemente cieco nato. Comunque, è certo che le sue cose migliori ei le operò in tempo di cecità. Teneva questo modo nel ritrattare; prima stendeva le mani sul viso e prendevane così una cognizione universale; poi disgiungendo le mani, moveva insieme d' ambo i lati della faccia le due dita grosse, e concepiva una cognizione specificata delle parti più o men rilevate. Indi modellava la sua creta, ripetendo sopr' essa i moti delle mani e de' pollici, nè si fermava, finchè la statua non gli rendesse il tasto medesimo dell' originale. Nè solo ritrattava, ma faceva statue d' invenzione, ed è nominato un suo Bacco con grappoli d'uva ; e nel prossimo bosco di San Vivaldo son molte cappellette, ove, con istatue al naturale, il Gonnelli rappresentò la passione di Cristo. Forse l'abito di ritrarre dal vero lo salvò dalla falsa maniera de' tempi, e gli fece dare alle figure una viva espressione. Egli ebbe vaghezza di poetare; e tastando la faccia del Baldinucci, allor giovinetto, ne descrisse le fattezze con versi piacevoli. Suonava la chitarra e cantava nelle pubbliche veglie ; e molto era innamoraticcio. Ma fedelmente amò sopra ogni altra, e sposò poi, una sua paesana; la qual egli ritrasse in creta, stando lontano da lei alla corte d' un cardinale, che sotto al busto fece scrivere :

Giovan, ch' è cieco e Lisabetta amò,
La scolpì nell' idea che amor formò.

Come son belle per lo più e care, esclamava il Lom-

bardo, le vite de' nostri artefici! Arrivati al castello, dovettero contentarsi d'una povera osteria e di rozze vivande, ma condite dall' appetito. Veduta la pieve del secolo duodecimo, ch' è non restaurata, ma barbaramente rabberciata con intonachi e pilastri e cornici, e veduta la casa che dicono del Cieco, scesero a un orto che ha sul pendìo pratelli, piane vignate, siepette di bosso e di mortella, e cigli erbosi; e sedettero intorno a un deschetto di pietra sott' una pergola: il Siciliano cominciò a ragionare.

Siciliano. Io mantengo, che la fede divina è unico criterio dell'uomo, e vo' seguire l'ordine tenuto dal primo, che avanti confutò l'opinioni degli altri, poi difese la sua.

La ragione dell' uomo si terrà ella sicura di se? in qual criterio suo proprio riposerà? Nella evidenza, rispondono alcuni, o in qualche idea o principio *evidentissimi.* Ma ci può essere un' evidenza falsa, com' una vera? No, rispondono essi, l' evidenza è vedere il visibile, è intendere l' intelligibile, è la relazione della mente col vero; però l' evidenza falsa non è più evidenza, e si può distinguere dalla sincera, come moneta buona dalla calante. L' evidenza dell' errore non è che persuasione fittizia; non è luce nè può essere, chè il nulla non si vede. — Io non ho che ridire, e lo concedo; ma il nodo è qui: posta nell'animo la persuasione fittizia, può egli l' uomo da sè (specie ov' entri passione) riconoscere la falsità del giudizio, di cui è persuaso? Tal domanda vale quest' altra: l' uomo che ha smarrita la via, e pur crede di battere la vera, può da sè rinvenirsi e ritrovarla? Se facilmente si risponde di no a questa domanda, o come di sì a quella? Il divario tra le due evidenze perciò, in cui si sostiene tutto il ragionamento de' filosofi razionali, è bisognoso d' un' altra norma; nè però il

criterio è l' evidenza o alcuna verità in quanto evidente, poichè le occorre un criterio a riconoscere sè stessa.

Ma poi, la natura della ragione è tale che non ci puoi fare assegnamento, se non ti viene in aiuto la fede. Mettiti a considerare la ragione, o nelle verità puramente ideali, o nelle conoscenze che si riferiscono alla realtà; e sarai capace, che non v'è costrutto. Le verità ideali, che stanno a capo dell'altre, sono i così detti principj. Ma questi ti riescono tanto vani in sè, che qualche filosofo de' nostri giorni, e dico filosofi razionali, gli hanno per tautologie o falsi giochetti di parole. Io non mi risolvo a tanto, ma pur è certissimo ed è confessato da tutti, che que' principj, considerati da sè, non ci dànno a conoscere nemmeno una gocciola d'acqua; e le proposizioni *ciò che è è*, e *ciò ch' è non può insieme non essere*, e *un effetto ed una qualità hanno una causa ed una sostanza,* non ci fanno mica sapere se qualcosa sia, e se v'abbia cause o sostanze reali. Inoltre sono infeconde d'ogni altra idea, perchè la loro estensione ha minima comprensione, cioè astrazione massima da ogni differenza specifica degli oggetti. Vediamo dunque se ci sia più frutto nelle conoscenze, che si riferiscono alla realtà. Io non voglio essere di coloro, che negano ogni certezza di percezione; anzi parm' innegabile che nella coscienza di noi, e nel conoscimento delle cose presenti al senso e all'intelletto, sia tanta virtù d'evidenza, che ogni uomo sa di contraddire sè stesso, quando nega di percepire ciò che gli è presente ad ogni modo. Però, confesso volentieri che si può applicare alle realtà percepite i nominati principj della ragione (infecondi per sè) e acquistare di quelle non solo una certezza diretta, ma ben anche riflessa, *col riconoscere l' assurdo* del negarle, e la necessità d'una relazione tra il non sussistente e la sostanza, tra ciò che principia e una causa. Ma è notissimo il divario che corre da percezione confusa e

complessa a percezione distinta e specificata, da un primo loro complicato e volgare ripensamento a quello ben chiaro e perfetto. Or bene, io dico, che questo, relativamente alla natura dell'uomo, è difficile al sommo, impossibile anzi, se siamo sprovveduti di lume rivelato. Io me ne richiamo alla coscienza di tutti noi, d'ogni uomo spassionato: se la religione non ci parlasse di spirito e di corpo, d'intelletto e di senso, d'appetiti animali e di libero arbitrio, ci basterebb'egli l'animo di strigare da per noi queste conoscenze? No; tanto confusi, rapidi, svariati si succedono i fatti interiori, tanta è la fatica di raccoglierci dentro, tanto ci alletta l'esterno e ci turbano le passioni, tant'è facile guastare la notizia d'un fatto, e, applicato al rimanente de' fatti, viziarne tutto il sistema. L'impossibilità dell'impresa ci apparisce anche da questo; che quantunque noi, aiutati da cristiana educazione, possiamo determinare gli attributi dell'anima e le sue principali facoltà e funzioni; quando poi scendiamo a più minuti particolari, allora ci troviamo in un mare d'incertezze e d'opinioni. Dunque benchè noi stiamo sempre alla presenza di noi stessi, è malagevole più ch'altro mai di raccapezzare le cose nostre. Insomma, il conoscimento di noi è il più facile e più difficile insieme; e sfido io qualunque uomo spassionato a dire altrimenti. E poichè tal conoscenza è la più necessaria, si raccoglie qual danno venga da errori sostanziali in questa materia, quasi miscuglio di lievito infetto nel pane.

Ma l'uomo non si ferma, nè può, nè deve, a' fatti percepiti: sì per via di ragionamento, cioè coll'applicazione d'idee e di principj universali, ha bisogno di sapere la causa e il fine delle cose, l'ordine loro, il bene ed il male, l'esistenza e natura di Dio, la vita futura e tali altre verità. Deh! non si faccia i baldanzosi, chiediamo sinceramente, sinceramente rispondiamo a noi stessi,

se le nostre forze, non assistite da magistero divino, sien pari a queste ricerche! Lo so anch'io, l'anima è naturalmente cristiana, perchè la spiritualità nostra ci dispone a salire da noi e dall'universo al conoscimento di Lui, ch'è sommo vero e sommo bene; ma quante difficoltà non s'attraversano per cagione de'sensi e delle passioni, che tarpano l'ali! Pazienza, chi sostenesse che da noi soli si può acquistare una tal quale cognizione della divinità e dell'altre verità superiori al senso; ma chi mai asserirà da galantuomo, che noi, lasciati soli, potremmo per sillogismi prendere notizia esatta, sicura degli attributi di Dio, e d'immortali destini? Come! non è egli vero, che a gettare lo sguardo in que'grandi argomenti, benchè non si tratti ora d'averne la notizia, ma di ridurla in iscienza, ti senti sbigottito? O pensate, se non ne avessimo insegnamenti! E poi, chiunque assapora i nostri studj, di materie tanto complesse, d'oggetti sì remoti da noi, di passioni sì inframmettenti, sa bene quanto facile sbagliare ne' principj o nella forma dei raziocinj, così in ciascuno di essi, come nel collegamento di tutti; quanto difficile avvedersi dell'errore, non appassionarsi, non intestare nella propria opinione, quanto intrigato lavoro risolvere l'illazioni e tornare a'principj. Mi par dunque provato, che nè per via d'assiomi, nè di percezione e di ragionamento, l'intelligenza potrebbe acquistare scienza schietta de'tre grandi oggetti della Filosofia, Dio, l'universo e l'uomo.

Metter fuori l'opinione, che noi potessimo ciò fare per via degli affetti spirituali, mi parrebbe troppa stranezza; che che ne pensino molti. Che gli affetti avvalorati dalla fede molto giovino a raddirizzare la ragione, non v'è dubbio; ma che essi, quando l'impeto delle passioni li sopraffà, nè la mente sia istituita, servano di criterio per isceverare il vero dal falso, e per conoscere gli oggetti che la ragione da sè non può, ah! questo è

assurdissimo. S'aggiunga, che gli affetti dello spirito non sono finalmente un che diviso dalla ragione; ma ne sono la parte operativa; però se quella è impotente, come credere potenti questi al discernimento delle più alte verità?

Se per sè stessa, considerata nella parte speculativa e nell'affettiva, la ragione non può vantarsi di possedere il criterio della verità, diremo ch'e'le sia porto dall'autorità del senso comune o de' sapienti? Sarebbe circolo vizioso manifestissimo. Il consenso, che dicesi senso *comune*, suppone il senso *privato* o l'intendimento del vero; però si dice anche d'un uomo solo: egli ha *senso comune;* cioè conoscimento di quelle verità che ognuno conosce. Intesa di questo modo la cosa, il Balmes ha torto a riprendere coloro (e siam tutti) che identificano il senso comune col consenso universale. Ora, se le menti particolari sono implicate di molti errori, anco le verità di senso comune saranno tanto avviluppate d'opinioni false, tanto limitate a poca cosa, che la scienza potrà cavarne scarso vantaggio. S'è veduto che la mente, senza la parola divina, non ha virtù che basti a conseguire la conoscenza schietta e distinta di Dio, del nostro spirito, del nostro fine e dell' ordine universale; in tale stato, dunque, supporre un senso comune luminoso, che ci ammaestri, sarebbe reputar possibile un conoscimento in tutti, che non è in alcuno. Ciò può dirsi a più forte ragione quant'all'autorità de' dotti, la quale non è altro che l'autorità del consenso nella scienza; nè scienza vera ed intera si dà, com'ho provato, se non ci disciplini la fede.

Le prove storiche sovrabbondano, e note a tutti, nè possibili a negare. Chi non sa le stolte religioni antiche o contemporanee, ove non sia lume di fede? Chi mai non ha qualche sentore dell'enormità filosofiche? Platone e Aristotile fra' Pagani sono i più eccellenti. Eppure

il Dio di Platone ha qualcosa di mutabile come l'uomo; il Dio immobile d'Aristotile non ha provvidenza; l'anima nostra, secondo l'oscure dottrine del primo, è immortale, ma non sai ben capire se la sia parte divina e ritornante nell'unità; il secondo fa dubitare s'ei la faccia un atto del corpo, e mortale con esso. Della creazione poi non apparisce idea nè in loro, nè in altri. La sostanza de' varj sistemi è dualismo, o panteismo, o scetticismo, termine di tutti.

Chi mai può trarci da questo abisso se non la fede? onde si crea la Filosofia cristiana, la quale, benchè combattuta dalle sètte, dura per tanti secoli la stessa nelle parti sostanziali? Se noi prendiamo Sant'Agostino o San Tommaso, sentiamo la nostra medesima Filosofia. Qual mai setta può dire altrettanto?

Remosse dall'ufficio di criterio, così la ragione, come l'autorità umana, restò la divina; e noi potremmo rimanercene a tanto; ma gioverà toccare la cosa direttamente. Ormai è dimostrato, che l'uman genere non è venuto a civiltà da stato selvaggio, ma che la salvatichezza fu corruzione di civiltà primitiva. Dio, creando l'uomo, non poteva lasciarlo ignorante del necessario; perchè le facoltà umane prima devono esser educate dall'esterno, poi s'educano da sè, e l'educazione esteriore non poteva esser in principio se non divina. Nè il male e l'errore darebbero germi di civiltà; e l'uomo selvatico, soggetto a'sensi, è pieno d'errore e di peccato. Poi, le antiche tradizioni serbano memoria d'un'età dell'oro, e d'un cadere dalla prima felicità; le dottrine e massime morali, quanto più vetuste, tanto sono più pure, com'ha Cicerone e Platone, e come dimostrò il Buffa nel suo libro *Delle origini;* e la storia mosaica, che parla dell'Eden, è la storia più autentica de'primi tempi, come tanti han provato, ma più recentemente il Balbo e Cesare Cantù. A queste dottrine sì semplici

e schiette preferiscono alcuni lo svolgimento della ragione divina nell' uomo. Una prova di più che la mente, se va fuori della fede, dà in pazzie. Certo, quello svolgimento *indefinito, eternale,* ha fatto *una via immensa per venire a ben poco,* alla sapienza dell' uomo. Ma noi, tenuta indubitabile l'educazione divina, concluderemo, ch' ell' è norma del vero. Di fatto, se alla nostra specie bisognò dapprima l'ammaestramento divino, come non bisognerà conservarlo? E se il Verbo fu regola di verità, come mai cesserà quel magistero? Che la mente umana passi a verità nuove e formi la scienza, questo va bene; ma che siamo potenti a ciò, dimenticando gli avvisi senza cui non avremmo saputo la via, oh! questo non torna. Direte: indirizzata la ragione, fa poi da sè; come il giovine, imparato i buoni costumi e le buone creanze da' genitori, si regola poi col proprio giudizio. Ma io rispondo: se il giovine disimpara l'istituzione, non si può più condurre diritto; così se noi dimentichiamo la Fede.

E l'argomento rincara, se consideriamo l'interiore fiacchezza di volontà, cui par sì duro resistere al senso, e quella, direi quasi, debolezza di vista, onde le verità supreme ci fanno barbaglio. Tanta infermità ogni uomo la sente; i sapienti d'ogni età la riconobbero; riconosciuta, trasse molti allo scetticismo. La causa ci è narrata dalla rivelazione, nè io la commenterò; ma posso concludere: tanto più è necessaria la pedagogia divina, quanto più siamo infermi. Magari! la superbia de' luciferi si vanta di scandagliare a fondo l'universo e paragonasi a Dio; ma poi? Nasce un sistema; levasi una folata d'opinione e lo porta via. Miserie che si vedono sempre; ma v'ha sempre chi ci casca e se ne tiene! Non dirò: siam senza lume naturale; ma è lume sì languido, che tolta la rivelazione, ci perdiamo.

Vuoi tu scorgere la sovranità della fede, come cri-

terio di scienza? Vedilo in tutte le scienze, nessuna esclusa. Statemi a udire, prima di gridare al paradosso. Dacchè ammetto un lume di ragione, è manifesto che non vo' imitare chi, vantando la sapienza rivelata, ha per baja tutte le discipline. È una esorbitanza dare d' incerte e di vane anco alla fisica e alle matematiche. Dite quanto volete; ma, lor mercè, il fuoco anima i carri e le navi; e l'uomo, questo grano di polve, gira la terra più rapido del vento; e la parola, veloce com' il pensiero, va e ritorna da un capo all'altro del mondo; e ordegni senza numero obbediscono alla mente nostra, quasi con un senso di vita. Contro ciò che si vede, non c' è discorso che tenga; e chi dà del capo ne' fatti, se lo rompe. Anzi, non le reputo soltanto scienze bellissime, ma credo di più che in esse, ove non entra passione quanto in Filosofia, la ragione abbia il suo proprio criterio sufficiente, e vada innanzi da sè. Se la Filosofia tutta quanta si vale della fede, perchè i suoi oggetti sono identici a' rivelati, nell'altre scienze non è così; perchè Dio non ha rivelato che il necessario all' ultimo fine, lo studio delle quantità e de'fenomeni avendo lasciato all' indagini umane. Tuttavia il criterio della Fede non cessa indirettamente per tali scienze; le quantità e leggi fisiche s'astraggono dal mondo, ch'è oggetto della metafisica; si meditano dalla ragione, che n'è pure oggetto e principio efficiente; però, se guasta la nozione di quegli oggetti, si guasta con la Metafisica ogni scienza umana. Per venire a' particolari; una Filosofia incredula trae allo scetticismo; ora, lo scetticismo è peste d' ogni dottrina, che tutte campano di verità. Di fatto, gli scettici antichi e moderni se la prendono con tutte le scienze, sostenendo, che i fatti mutabili non dànno certezza, e che gli stessi teoremi ed assiomi di geometria e d'arimmetica o sono sofismi, o sintesi misteriose della ragione. Però i matematici della

Grecia non la pensavano come i più de' nostri che fanno i non curanti della metafisica, ma le si stringevano in lega per combattere i sofisti. Nelle matematiche, salvo i postulati logici, com'appunto la veracità della mente, la quantità discrêta e i modi del porre i principj, del dimostrare e ordinare (nè sono bezzecole), la Filosofia non ci ha gran parte. Pure un'idea, che i matematici han cara molto, bisogna considerarla a lume di metafisica chi non voglia dare in isconci; vo'dire l'infinito. Chi prende l'infinito matematico per infinito, anzichè per indefinito, cade nell'assurdo d'infiniti maggiori e minori e d'un tutto infinito, le cui parti son ciascuna un infinito. Però, non potendosi ben concepire l'infinitudine se non per aiuto di fede, la Filosofia cristiana giova moltissimo anche per questa parte alle scienze della quantità.

Dove poi la fede ha grand' efficacia (ridano a lor voglia i mingherlini), è la fisica; perciò la Filosofia cristiana può solo mantenerla in fiore. Come mai? Oh! eccolo il come. Quelle scienze suppongono l'esistenza de' corpi, non è vero? Dunque l'idealismo spianta la fisica, perchè nega i corpi. Si dirà; la fisica studia i fatti, e niente altro; nè importa sapere, se quelli sieno apparenze, o realtà. A chi lo raccontate voi? la scienza vuole realtà, non apparenza. Se i dotti crederanno, che i fatti di natura son come illusioni di sogno, sfido io, se nessuno vorrà più impacciarsi d'una natura che non è. Però le scienze naturali prendono maggior foga, allorchè la Filosofia, lasciando i metodi *a priori,* diviene sperimentale. Ma forse alle scienze fisiche profitterà il sensismo. Sì? Ma come volete voi che a lungo andare giovi loro un sistema, che invilendo lo spirito, allontana da ciò che non è materia, e però anche da meditare il pensiero, i principj, i metodi, le ragioni della scienza? Andremo a cascare nell'empirismo, si camminerà

a tentone, si farà di molte scoperte minute e divise, ma perderemo le sintesi vaste di que'nostri vecchi, che si chiamavano cristiani e filosofi. I fatti cantano: vedete, per esempio, che il sensismo scoperto come nel Condillac, o larvato come nel Kant, recò a negare le cause finali, e però l'ordine. I fisici kanziani dicono, ch'ogni cosa sta a sè, e ogni parte delle cose è tutta a sè stessa, nè però è buon metodo cercare la disposizione d'una cosa all'altra, e d'una parte all'altra, come di mezzi al fine. Ma, se Dio v'aiuti, mancata questa relazione a'fini particolari, e di tutti a un fine unico, che n'è dell'ordine? mancato l'ordine, che n'è dell'universo? Sta bene, che in fisica non bisogna concepire ordinamento di cose *senza studio di fatti;* ma che *ne'fatti si cerchi l'ordine,* ciò è bello e divino, e dà la scienza. Mediante l'idea d'ordine si suppose l'esistenza di certe stelle, di certi animali, di certe piante, gradi mediani nelle varie classi; poi l'esperienza confermò l'ipotesi. Tal sentenza darebbe morte alle scienze naturali. Il panteismo poi, che immagina il mondo come svolgimento eterno, fa la natura *a priori:* e i sogni sfrattano l'induzione. Indi le stranezze di generazioni spontanee, del tramutarsi d'una specie inferiore in una maggiore, del venir l'uomo dagl'infusorj.

Quant'importi la fede nelle scienze civili chi mai non vede, se pensiamo che il diritto positivo pende dal naturale, e questo dalla metafisica, antropologia ed etica cristiana? Ch'è mai un *diritto naturale,* dove non si deduca le leggi dall'eterna giustizia? senza cui, negheremmo col Bentham ogni regola di natura, e si prenderebbe l'utile a sola norma, e l'uomo si studierebbe com'una pianta od un minerale. Indi un *giure pubblico* senza equità e senza carità, nel *diritto criminale* più calcolate le pene a mo' di meccanica, che meditato il modo di prevenire il male; nell'*economia* ogni questione del più

e del meno, non mai d' un po' di verità e di benessere vero; nel *diritto privato,* o negata la sintesi della scienza in forma di codici, rendendo tutta storica e di fatto e senza principj direttivi la giurisprudenza; o dati codici con sì debole stima dell' eccellenza nostra, che il matrimonio (ad esempio) v'apparisce come compra e vendita di corpi umani. I quali errori non sono possibili, quando la filosofia, informata di Fede, regga tutte le scienze.

La bontà di questo reggimento si fa sentire nelle lettere e nell'arti belle; il cui oggetto è l'uomo e le relazioni di lui con la natura e con Dio; ora, quanto più veramente penseranno letterati e artisti del soggetto loro, più avranno eccellenza; perchè il bello è splendore del vero. E vedi, che il fine ultimo dell'arte è il bene per mezzo del bello; però, quanto migliore sarà l'intendimento del bene, più l'arte fiorirà. Una certa scuola insegnò; l'arte per l'arte; e purchè il cattivo ed il brutto s'esprimano con efficacia, l'arte è quella che dev' essere. Ma in che mondo siamo? O non è dunque più vero, che ogni uomo dev' essere galantuomo e migliorare sè e altri? Udite scoperta! non preme che l'artista sia galantuomo e faccia opere da galantuomo! Certo è che se la gioventù intisichita per l'empietà e oscenità dell'arti e de'libri, vedessimo in un punto solo, il cuore non reggerebbe dallo spavente. Bel trovato dell'arte per l'arte! L' arte fatta bordello, è da uomini meretricj e sozzi; e chiedo a Dio per la nostra dolce Italia, che l'arte sia scuola di gentilezza e di virtù. Ma quell' errore viene da una Filosofia incredula; la Filosofia che allattò Dante fu la Scolastica, educatrice di profonde contemplazioni, e per cui la letteratura passò dalle pompe latine alla semplicità de' nuovi linguaggi e dell' arte nuova. Traduci San Tommaso talquale, e n' avrai stile evidente, spedito; e a tale ingenuità di forme logiche s'aggiunga

i modi nativi della lingua e l'impronta dell'animo, e ne verrà ottima prosa: s'aggiunga l'immagini, gli affetti, le figure, proprie della lingua o dell'ingegno, e farai ottima poesia. Questo non seppe il Boccaccio, che dato a'piaceri, com'elesse argomenti da paganesimo e rimestò la mitologia, così parlò alla latina, e amò le parole più delle cose. Il Petrarca poi, leggiadro intelletto, ebbe in dispregio la nudità scolastica, e si riparò tra gli antichi, prendendone lingua e filosofia. L'eloquio volgare adoperò a passatempo; e indi un bene ed un male: il bene, ch'egli, non chiedendo immortalità da que' versi, meno curò l'erudite imitazioni e obbedì la nuova qualità dei tempi, così nel sentire, come nel dire; il male, che poetò di rado per educare sè o altrui, e ci snerva co'sospiri. L'abbandono della Filosofia cristiana per l'antica fece smarrire il criterio dell'arte, il qual è: significare con bellezza l'uomo della propria civiltà, noi della nostra, gli antichi della loro. Indi 'l vilume degli imitatori, boccacceschi, petrarcheschi, paganeggianti. Di Dante s'è scritto le più strane cose del mondo: lo Speroni, nel dialogo delle lingue, fa dire a uno (non ricordo chi sia) che la lingua dell'Alighieri è piena di lombardismi o di modi da contado. Oh! sempre l'Ariosto, con quel suo stile di tanta grazia, fosse il poeta di Brandimarte, dei lamenti d'Olimpia, de'generosi amori di Bradamante. Oh se l'anima bella di Torquato, sì divino ne'canti cristiani, anzichè prendere le meraviglie dalla magia, evocava l'ombre de'patriarchi, de'profeti e degli apostoli, le momorie de' luoghi santi! Insomma, il maestro primo di pensieri, d'affetti, di stile, di lingua è l'Alighieri; Omero del mondo rinnovato, perchè la sua scienza e l'arte sono della cristianità.

I medesimi mali nelle altre arti. Non crediate ch'io stia con chi propone una tal teorica di pitture e sculture ideali, senz'amore di forme. Dio, fratelli miei, che ha

gli archetipi eterni, li palesò in bellissime forme: oh! l'arte nostra non dev'ella imitare l'arte di Dio? Il brutto esteriore potrà mai rappresentare il bello interiore? Poi l'innocenza della vita e l'animo verecondo e generoso abbelliscono la faccia dell' uomo, come il vizio la deforma. Dunque l'arte non istà senza bellezza esteriore, perchè senza questa non rende la bellezza interiore. Tuttavia, il bello sensuale è diverso dal bello spirituale che si manifesta nel corpo; e nessun'arte l'espresse mai come la cristiana. *L' anima bella in un corpo bello ;* ecco la figura umana dell' arte nostra: cattività e bruttezza sono accessorj per contrapposto. Se nel trecento e quattrocento la formosità non parve quanta nel cinquecento, maggiore fu *l' evidenza di beltà spirituale* che rapisce l'uomo sopra di sè; e il Beato Angelico basti a mostrarlo. Il paganesimo posteriore contaminò l'arti, nè la Madonna della Seggiola ha gli occhi di Madonna. Ma spiacciono i giudizj smodati; chè davvero l' arte del cinquecento non fu tutta o quasi tutta pagana; e Raffaello ebbe mano d' angelo nella Madonna del Granduca, e nell'altre della Tribuna. Dov' egli (e accade spesso) unisce la sua grand' eccellenza di forme alla divinità de' concetti, bisogna un cuor di sasso per non amarlo. Certo, il copiare da modelli antichi, anzichè imparare dalla natura per incarnare un' alta idea, fu difetto di criterio filosofico che mancò, quando spiacque la scienza cristiana. Il Canova, vinto dalla fede, dal cuore e dalla realtà del soggetto, è immensamente più vero e bello e creatore nel suo Rezzonico e nel Pio sesto (la preghiera de' quali pare il gemito e la speranza di tutto il mondo) che nella Venere. Benedetta la memoria del Bartolini, che tornò l' arte alla bella natura e all' idea cristiana, e scolpì la Fiducia in Dio e la carità, cose di paradiso. Non mi fanno buon sentire i panegirici sterminati delle cattedrali gotiche. Se il duomo di Milano e di Colonia

ti raccolgono a pentimento, il duomo di Pisa, le cupole del Brunellesco e del Buonarroti, e Santo Spirito di Firenze ti levano in amore. È vero bensì che le chiese fatte a teatro tolgono la divozione a chi l'ha; illanguidito il senso religioso, s'è spento il senso dell'architettura sacra; come l'animo venale de'presenti non ha più gusto di quell'architettura civile, che raffigurò sì bene la severa maestà delle famiglie e delle nazioni cristiane. Della musica non parlo: non vorrei tornare all'antica povertà; ma la musica sacra, sì bella, sì educatrice, oggi ripete i balli de' teatri; e i teatri, paghi del fracasso, non curano di levare il popolo a virtù. Oggi più che mai, s'insegna le regole; ma come va, che gli edifizii sacri e civili sì di rado han garbo, e le musiche, tirate giù ad algebra, ti lasciano intirizzito? Forse le regole contano zero? No, chi è partecipe di ragione, opera bene se regolato. Il male sta qui: non si pensa che linee e note rispondono a' sentimenti dell'uomo, come il volto alla anima. È relazione misteriosa, ma innegabile. Ora, come i sembianti hanno un lor proprio bello, così linee e note; ma fiore di bellezza è l'armonia con lo spirito. Però il forte e leggiadro sentire crea arcanamente la bellezza di forme e di armonie; e queste alla lor volta destano con certa voce incognita gli alti sentimenti, e con la bellezza persuadono il bene. Dunque la virtù dell'animo è prima regola d'arte; che s'informa della scienza, e questa della fede.

Dell'efficacia sull'individuo, sulla famiglia, sulla nazione, su tutta la specie umana tanti valentuomini han ragionato sì bene, che non si può meglio. Agli avversarj del Cristianesimo potrò dire: lascio da parte la fede, come fede; ma credete voi che uomo cristiano, famiglia cristiana, politica cristiana, alleanze cristiane, sien buone e sante? Chi rispondesse di no, penderebbe allo scemo.

E qui basti, chè io terminerò col dire: se l'èra nostra tutti s' accordano a chiamarla cristiana, la scienza, l' arte, la vita debbon essere cristiane; la croce, come sulle facciate de' tempj, deve splendere sulla corona de' re, nelle sale de' consigli e de' parlamenti, ne' tribunali della giustizia, nelle scuole de' sapienti; deve pendere sul seno dell' uomo, come sopr' un altare, proteggere il letto e la mensa delle famiglie; perchè la fede è criterio di scienza, luce di bellezza, regola di giustizia e principio d' amore.

Poichè il Siciliano tacque, gli altri che tenevano sentenza diversa, ripeterono brevemente il costrutto delle lor opinioni; e chi disse, a quel modo sdrucciolarsi nel dubbio, perchè, non ammesso un criterio interiore, vien a mancare ogni ragionevolezza di fede; chi, la fede supporre la natura, però i buoni sentimenti dell' animo: chi, il senso comune essere fondamento naturale all'universalità del credere; chi, la Filosofia esser cosa affatto diversa dalla fede, ed avere un suo proprio svolgimento. A che il Siciliano rispose: La fede fa valida la ragione a pensare gli stessi motivi di credibilità, ella rettificare il cuore, educare il senso comune, mantenere in unità la scienza. Poi si fece a dire il Romano.

Romano. I buoni argomenti recati da ciascuno, mi danno sempre più certezza che il vero sta nell'accordo delle vostre dottrine. Però, mentr' io stimo che tu abbia mostrata benissimo l' importanza della fede, non credo dedurne, questa essere il solo o il principale criterio della Filosofia, bensì criterio utilissimo, anzi necessario. E poichè le buone ragioni degli altri già provano falsa la esclusione che dài a' loro criterj, sarò breve. Tu, al far de'conti, hai detto: La ragione facilmente svia dalla verità, e l' istituzione divina fu necessaria al principio dei tempi, però ella conserva il suo ufficio educatore; e se l' uomo l' abbandona, la Filosofia si rompe in sistemi,

l'altre scienze più o meno dànno nel falso, arti e lettere perdono l'eccellenze, e l'uomo ed il consorzio si partono dal bene. Le quali cose ti concedo, tutte fin a una; ma non il resto. La fede non crea la ragione; questa perciò ha in sè stessa un lume di verità, un criterio interiore. Sta bene che l' uomo, senz' aiuti esterni, non evita l'errore in cose gravi; ma questo non viene da falsità della ragione, bensì dall' abuso che ne facciamo. Quando si ricorre alla parola divina per accertarsi d' una verità qualunque, ciò non toglie che sia nella ragione il principale criterio; perchè la fidanza nel verbo rivelato ha motivo ragionevole nell'infallibilità divina; nè l'uomo avrebbe fede, se non sapesse che Dio è ed è verace. Poi, trattandosi di scienza razionale, quantunque il filosofo già sappia vere le parole di Dio, queste non fanno scienza, finch' egli non le rimeni a' principj, nè può rimenarle senz' evidenza interiore. Però le verità sopra la ragione non forman oggetto di Filosofia. Nell'ordine delle verità naturali, l'ammaestramento aiuta la ragione a conoscere la verità; ma il conoscimento è della ragione e n'è suo il criterio. Il giovinetto ch'impara geometria, non troverebbe da sè le dimostrazioni del maestro; tuttavia, chi gli fa conoscere la verità non è la parola esterna, ma l'intelletto, che n'intende il significato e lo riconosce vero. La *conformità di qualsiasi parola che vien di fuori, con la verità che manifestasi dentro,* si discerne dalla ragione; però il criterio, *non unico, ma principale,* è in essa: non unico, perchè la ragione vuol essere *disciplinata da segni esteriori e confortata dal sentimento;* principale, perchè i preamboli d' ogni ammaestramento son forniti dalla ragione stessa che con l'idea rende possibile il segno, e giudica la relazione tra *parola, sentimento* e *verità.* Nè si diminuisce la signoria divina; Dio che dà lume di fede, dà lume di conoscenza. So che gli stessi mo-

tivi della fede si conoscono in *modo perfetto* da chi già crede; perchè, accettata la rivelazione, l'animo ben disposto più la comprende, com'un amico sa comprendere i cenni dell'amico; ma non è men vero che naturalmente una tal quale conoscenza de' motivi, per esempio della veracità di Dio, preceda l'assenso.

Ammesso che nella ragione stia il sommo criterio, saranno altresì criterj d'aiuto e il sentimento spirituale che deriva da lei, e il senso comune ch' è naturale consenso degl' intelletti, e l'autorità de' dotti la quale dipende da somiglianza di ragione e da unità del vero.

La tua dottrina conduce diritto al tradizionalismo, benchè tu n' abbia evitato gli errori. Secondo i fautori di quel sistema (che tu hai rifiutato), la ragione nulla può conoscere senza la parola divina. Se costoro dicessero bene, come distinguer poi le verità naturali dalle rivelate? la ragione dalla fede? la fede da'suoi motivi? la Filosofia dalla teologia? Davvero, che questa opinione tira con sè lo scetticismo; però va contro la Chiesa, che sempre insegnò riverenza per la ragione. Dirai: se ho rigettato quell'errore, come imputarmene gli effetti? Perchè non c'è via di mezzo: o affermata la ragione, darle un proprio criterio; o toltole il criterio, negar la ragione. Come vuo' tu che stia ragione senza conoscimento, e conoscimento senza luce di verità? La conseguenza è, com' ho detto, il dubbio, perchè data la falsità necessaria della ragione, nulla si può sapere di certo. Dirai: v' è la fede. Rispondo non v' è, se non son buono a conoscere Dio.

Poniamo che non sorga lo scetticismo; quali altri effetti verranno? Se la fede è unico criterio, e se la ragione è impotente, potremo credere, ragionare non mai. E dato ancora qualche ragionamento, e' sarà ne' punti rivelati, e movendo dall'autorità come in teologia. Da qual altro principio prenderò io le mosse, o

su qual altra cosa discorrerò, se fuor della fede la ragione è cieca? Tu hai regalate le scienze, esclusa la Filosofia, d'un loro criterio. Ma questa cortesia non è logica. O la ragione ha o non ha efficacia. Se ha, e vale per una scienza come per l'altre; se non ha, e mancando una scienza mancano tutte. Indi alcuni, all'opposto di chi non vuol mai autorità, cercano in ogni scienza la Bibbia. Ma ivi è scritto: Dio ha lasciato il mondo alle disputazioni degli uomini. È vano cercare nella Scrittura punti diversi da' necessarj alla vita sovrammondana. Capisco che questi punti essendo verità supreme, speculative e pratiche, se dàn lume alla Filosofia, ch' è scienza principale, così alle altre scienze. Ma nelle verità particolari, che sono *oggetto di ricerca,* la fede non entra per nulla; se non in quanto nessuna scoperta può mai esserle opposta. Chi non va discreto nell' autorità, fa male alla scienza ed alla religione: all'una, perchè toglie il suo libero progredire; all'altra, perchè la mescola con umane opinioni, o la fa credere ceppo degl' intelletti. E non solo le scienze fisiche o matematiche, ma ben anco la Filosofia generale e le filosofie particolari, hanno i teoremi e problemi, ne' quali non ha *diretto* ingerimento la fede; nè qui bisogna voler costringere la ragione, abusando del domma.

Dal tradizionalismo nasce il disprezzo d'ogni antica sapienza. È verissimo che le scuole antiche non furono Filosofia perfetta, chè nessuna ebbe notizia schietta di Dio, dell'uomo e del mondo; ma è vero altresì che ne'Greci e ne'Latini si trova bellissime dottrine, specie sull'universalità dell'idee, sulle facoltà dell'uomo, sulle norme logiche, e su' doveri. Voi rispondete, che fu per le tradizioni primitive, corrotte sì, ma in parte conservate. Nè io ve lo nego, perchè lo dicono gli stessi pagani; ma tuttavia è certissimo, che molti seppero

sceverare tradizioni buone da false opinioni; e che a ogni modo scopersero molte verità naturali. O perchè mai rinunziare a tanta eredità di sapere? I Padri e i Dottori della Chiesa, com' altri ha già detto, non fecero così. Che guadagno v'è mai per la fede o per la scienza? Gioverà forse alla fede accecar l'intelletto, reputandolo sempre ingannato ed ingannatore? o dar di frego a' libri de' più potenti intelletti gioverà alla scienza! Siamo cristiani, va bene; ma però non lasciamo da parte nessun vero, bello, o buono, ovunque appariscane raggio.

Ciò che ho detto della scienza, vale per l'arte. Le qualità dell'arte cristiana sono in parte diverse dall'arte pagana: chi non lo sa? e chi non vuol saperlo, s'inganna alla grossa, e fa il nostro tempo simile a quello d'Omero, di Virgilio, d' Apelle e di Fidia. Però, se l' arte pagana fu sensuale, la nostra dev' essere spirituale; se quella si fermò il più a vagheggiare l'esterno dell'uomo e la forza e la gloria, questa fa la bellezza specchio divino del bene, e si ferma in tutte le sante virtù dell'animo; e se l'una curò più lo stile del pensiero, l'altra, dopo cura lo stile, e prima il pensiero. Ma, come la natura umana è poi sempre la stessa, così nè que' difetti son generali (Virgilio ha tante bellezze d' affetto), nè la maestria degli antichi a significare con evidenza e decoro cesserà mai di porger esempio a noi com' a Dante. È brutta cosa copiare statue dissotterrate e rovine, e ciò credere arte; ma vagheggiarvi la *bella* maniera di seguire la *bella* natura, conformarvi l'ingegno ad imitare, un altr'uomo non già, ma l'arte di Dio, questo è utile e buono. Or poichè senza criterio del vero non s' ha criterio del bello, si spregerà l'arte pagana, opinando, che gli scrittori di Grecia e di Roma van *sempre* celati a'giovani; che la bella poesia s' impari *soltanto* negl' inni sacri del

medio evo; che i tempj gotici, ne' quali nulla è greco o latino, sien modello *unico* d'architettura; e che per *soli* esemplari di pittura e scultura s'abbia Giovanni da Pisa e Cimabue. Ma vedete, le sono esorbitanze, che porterebbero la rovina dell' arte; talchè credono certuni (che scambiano volentieri con l'opinioni private la Chiesa) il Cattolicismo esser contro a' progressi dell'arti e della civiltà.

Se unico criterio è il rivelato, si toglie all'uomo il conoscimento di naturale giustizia; chi non riceve la fede, non è più partecipe di vizio o di virtù; la civile società non si distingue più dalla Chiesa, e tutto diviene teocrazia immensa. La quale opinione rigettata dal clero stesso cattolico, oltrechè confonde soggetti sì diversi, ingelosisce il laicato del clericato, i principi de' vescovi e de' papi, impedisce il ritorno de' popoli divisi alla Chiesa, e pone in contrasto cose, che son buone, non quando si confondono, ma quando stanno in armonia.

Accordo dunque, non esclusione, questa è la mia divisa, e spero che alla fine debba pur essere la vostra.

Il Romano tacque, e gli altri stettero alquanto in silenzio, come pensosi. Poi 'l Toscano disse: Non è ancora mezzodì, e poco siamo lontani da San Vivaldo; mi par bene recarsi là, e chiedere ospizio a' Frati minori, che son molto cortesi, e n' ho fatto la prova. A tutti fu grata la proposta: e piacque la novità di desinare in refettorio. Essi, prese le scorciatoie, salivano placidamente que' colli, rallegrati di tanta bellezza. Faceva di quelle serene giornate d'autunno, quando spira la tramontana, e non c'è ne' piani e nelle valli ombra di vapori, e la luce temperata del sole illumina le cose e non abbaglia. Ogni cima di quelle colline, ogni casa e paesello, le creste lontane e ad una ad una le parti cave e rilevate degli appennini, si scoprivano nitidamente. Nelle vallate e nella pianura, e giù per le pendici, fiumi

e ruscelli si vedevano brillare come strisce d'argento; e quasi le distanze fossero scorciate, il vento portava lassù mille suoni di voci e canti campestri, e muggito di bovi, e belare d'agnelli, e lo sgretolare delle vie al passo de' carri. Salita su' poggi di San Vivaldo, entrò la brigata tra selve bellissime, ove pedali di cento specie, e frasche ingiallite, e verdi fronde, e diversi colori del verde, e fra l'ombre spazj illuminati dal sole, e gorgheggi e fischi e zirli d'uccelletti, formano un misto che riposa l'animo in una pace piena di pensiero. Oh benedetta la campagna, creata per l'anima dell'uomo! Apparve a capo d'un burrone selvoso l'acuto campanile di San Vivaldo, e poi la chiesa ed il convento. Giunti alla porta de' frati, dove alcuni vecchi, seduti sul muricciolo della loggia, mangiavano rozza sì, ma buona e copiosa minestra di pane e cavolo (non la broda vituperata dal Boccaccio), domandarono anch'essi la carità di San Francesco; e furon ospitati con ischietta semplicità.

II.

Dopo desinare, i giovani condotti da un frate girarono il convento, e a capo de' corridorj si affacciavano a' finestroni, che dànno sulle lunghe ed ampie valli dell'Era e dell'Evola. In vetta di balze scoscese appariva Volterra così bene, come se la fosse lì, quantunque lontana di qualche miglio, perchè l'interposte e più basse colline impediscono misurare coll'occhio la lontananza. I sei amici videro in chiesa la nascita di Gesù, lavoro in creta di Luca della Robbia; figure di bellissima grazia, non inferiori all'opere di lui nel tempio della Vernia, e nello Spedale di Pistoia. Indi visitarono pel bosco le cappellette, o stazioni della *Viacrucis.* Il cieco da Gambassi vi rappresentò con statue di terra la passione del

Signore. Quanto sono belle di rassegnato e amoroso dolore l'immagini del Nazzareno! Orride facce (forse orride troppo) son quelle de' manigoldi; e scagliò pietre a taluno la rozza pietà de' villani. La madonna dello Spasimo ha questo nome a ragione, chè veramente in quella faccia è spasimo infinito, ma quieto e celeste. Nella vicina fabbrica de' cristalli essi goderono che tale industria, sì antica fra noi, riceva perfezione maggiore. Si fece sera; e a' nostri giovani piacque accettare l'ospitalità profferta dal Guardiano, che lor pose amore vedendoli savj e religiosi. Dopo cena disse il Romano a' compagni: O chi ci tiene di godere la bella serata, e, con licenza del portinaio, uscire di convento, e passeggiando, o fermati in luogo che ne piaccia, continuare ne' nostri ragionamenti? Presero la strada che mena a Volterra. Era un bel chiaro di luna; un'aura leggera faceva stormire la selva; sul tetto della chiesa gemeva il passero solitario e tra le frasche il cuculo; i cani latravano di lontano. Che quiete profonda in quel vasto cerchio di colli, che parevano d' argento, e nelle valli silenziose! I giovani, mirando, speravano arcane felicità, e i lor occhi si perdevano nel firmamento. Giunti sopra un rialto di più larga veduta, e fatto un cerchio di pietre in una piaggetta, sederono; e il Romano cominciò a dire:

Romano. Voi rammentate, che per l'ordine de' nostri colloquj devo mostrare i difetti e limiti de' criterj, se li prendiamo uno per uno; poi il compimento della loro concordia. Stasera toccheremo i difetti; differiremo a domani, o ad altro tempo il resto. Mi sia conceduto parlare a dialogo de' difetti e limiti; a disteso poi del compimento. Così recheremo varietà nel conversare; e ciò conviene alla ragione degli argomenti, perchè e i mancamenti e i confini naturali di ciascun criterio è bene sieno confrontati, riconosciuti e come trovati da

voi dialogizzando: allora cesserà il contrasto; e cessato questo, al tema dell'armonia s'addice la quiete del discorso continuato. — Chi tace acconsente; e però argomento che vi piaccia. Ma voglio altresì parola da voi, che soddisfarete a ogni mia proposta, secondo il loro tenore, non mai per disegno anticipato.

Tutti. Sì, promettiamo.

Romano. Per la nostra amicizia?

Tutti. Per la nostra amicizia.

Romano. Se disputando verrà fatto di ripetere alcun che già discorso, non paia inutile; perchè guardare le cose *in rispetto diverso* conferisce al pieno intendimento della verità. E prima mi volgo a te, che credi l'unico e assoluto criterio nella ragione; chi ti dicesse che i principj della ragione sono inutili tautologie, nè tu sapessi scoprir subito la fallacia di tal dottrina, che faresti tu?

Napoletano. Non mi porrò a dimostrare la verità de' principj, che sono supremi; ma indagherò se li trovo ne' miei ragionamenti; ciò mi proverebbe la loro utilità. Per esempio, ne' raziocinj affermativi riscontrerò, che affermata la maggiore, e affermata la minore, s'afferma l'illazione, perchè scopro che questa è in quelle; ecco il principio d'identità nel sillogismo. Al contrario, ne' raziocinj negativi, affermando una premessa e negando l'altra, l'illazione pur anco è negativa; perchè scopro che questa non è nell'affermativa; ecco ne' raziocinj il principio di contraddizione.

Romano. Egregiamente: ma tu sai bene, quant'è difficile a snidare il tarlo del dubbio, quando sia entrato nell'anima. Immagina dunque, che tu non abbia schivato un qualche dubbio per le parole di colui; credi tu, che nell'esame de' tuoi raziocinj non ti potesse venire il sospetto, che forse anche il raziocinio sia cosa inutile e vana? Sai pure che i sensisti francesi vollero provare, che il sillogismo non è buono a nulla.

Napoletano. Ma io, senza voler provare la verità del sillogismo per via di sillogismi, ch'è un assurdo, mostrerei a me stesso ed a'contradittori, che per opporsi alla validità del sillogismo s'adopera un sillogismo.

Romano. Ed anche ciò sta a martello: e ti si palesa con evidenza. Ma l'evidente in sè, non è sempre riconosciuto per tale. Accade spesso che noi vacilliamo in cose chiarissime. Però, non è possibile forse che ti venga il dubbio d'aver male osservato questi fatti, e di non aver trovato la vera forma del ragionare?

Napoletano. Può accadere, anzi accade non di rado a chi si mette in sottili meditazioni. L'imparare dà l'abito del dubitare. E la malattia del dubbio è attaccaticcia; e chi legge libri di scettici, o ragiona con loro, s'avvezza a cercare il pel nell'uovo, e poi non sa vedere le travi. Però non ti posso negare la possibilità, che que'dubbi strani venissero anche a me. Ma io, esaminando i discorsi degli oppositori, m'accorgerei ch'essi pur finalmente usano raziocinj, e, ponendo mente a' discorsi comuni, mi capaciterei, che la ragione si manifesta in ogni uomo a quel modo.

Romano. Ma che forse da quest'esame de'parlari altrui, l'intrinseca verità de'principj e del raziocinio si farebbe più evidente?

Napoletano. In sè, no; ma certo, ne riceverei grande aiuto a lasciare ogni dubbiezza, e, quanto a me, mi sentirei più riposato.

Romano. L'evidenza del vero non ha dunque difetto in sè stessa, ma può averlo rispett'a noi, che siamo sì balzani da ingoiare tal volta un cammello, e tal altra da non inghiottire una lente; ora ci paiono nulla i più enormi paradossi, ora non ci arrendiamo al vero più sfavillante. Questo difetto fa nascere un bisogno; e questo bisogno, tu l'hai detto, si è di ricorrere agli altri uomini, cioè al senso comune. Parlo fuor di proposito?

Napoletano. Non mi pare; non ho cosa in contrario.

Romano. O arguisci quanto maggiore sia il bisogno di ricoverare l'incerto animo nel consenso universale degli uomini, quando si tratta di materie più complicate, e dove le passioni umane si levano in burrasca; vo'dire di ciò che si riferisce a Dio, a'destini dell'anima, a' doveri, e va discorrendo. Ma rispondimi ora, se il nostro spirito si senta lieto nel dubbio, massime se il dubbio cade su verità molto care ed importanti.

Napoletano. No, il dubbio è febbre lenta, che consuma, e non dà un'ora di bene. Dubitare dell'anima, di Dio, d'un fine immortale, della virtù, del libero arbitrio, della realtà delle cose, ha da essere uno strazio. Io non so che alcuno scettico fosse tranquillo, salvo forse il Goethe, anima fredda. Ma quale tranquillità!

Romano. Un errore su que'punti credi tu che porti felicità?

Napoletano. No davvero. Per esempio gli antichi, che della vita futura non sapevano nulla con verità, parlarono sempre con orrore dell'orco inamabile; e i filosofi migliori, ch'ebbero qualche albore di ciò, ne discorrono sì poco definiti, che ben si sente, com'invano s'affaticassero a consolare sè e gli altri. I panteisti (a recare un altro esempio) come mai non si sbigottiranno che la personalità loro e de'lor cari si perda nel mare dell'unica sostanza?

Romano. Credi tu dunque invece, che da ogni verità, ma segnatamente dalle verità supreme della metafisica, ci venga conforto?

Napoletano. Sì; dall'alte contemplazioni di Dio, dell'anima, del principio e del fine, e dalla virile fatica di penetrare le ragioni filosofiche, nasce un diletto sì puro, una compiacenza sì vivace, che ogni altro piacere è come nulla.

Romano. Poni caso, benchè sia ipotesi assurda, che

rimanesse la ragione col suo solo discorso a combattere le passioni nostre o gli errori de' sofisti, non più accompagnata, pe' naturali affetti al vero ed al bene, dal gusto della verità e dal disgusto dell'errore, pensi tu che molto maggiore sarebbe il numero de' filosofi falsi?

Napoletano. Non mi pare da dubitarne; essendo cosa terribile, ma certa, che quantunque la ragione sia fatta per la verità ch'è sua perfezione, pure l'abito d'investigare il recondito s'unisce spesso ad un certo amore dell'insolito e del raffinato, ad un'ambizione di novità, ad una intemperanza di tutto sapere, che, tacendo dell'altre, sono le cause più comuni dell'errore. Dimodochè, mentre per natural provvidenza la ragione tende al vero ed alla misura, pure impedita dalla superbia e dagli altri vizj riceve, a dir così, un'inclinazione preternaturale all'assurdo e alla dismisura.

Romano. Non potevi dir meglio; e mi dài facoltà di concludere, che la ragione ha bisogno de' buoni sentimenti ed affetti per evitare l'errore, e seguire il vero. Ora senza entrare in tutti quegl'impedimenti al buon abito della scienza (e più delle cose divine), i quali enumera San Tommaso nelle due Somme e l'Alighieri nel Convito, e tacendo l'intrinseca difficoltà di sì alta materia come la metafisica, non pare a te, che il retto amore dell'animo possa venire sopraffatto dall'amor proprio, dal senso inferiore, e dalle passioni?

Napoletano. Può accadere, e accade, ad uomini altresì che han molto di sapienza e di bontà.

Romano. Immaginiamo dunque si désse un uomo che, nelle verità più sublimi, con ogni certezza sapessimo fornito di scienza sicura, gli uomini tutti di buona volontà che farebbero mai?

Napoletano. Penso che ne' lor dubbj ricorrerebbero a lui; anzi che nessuno vorrebbe starsene a casa, senz'udire almeno una volta l'oracolo della verità.

Romano. Ma che forse quell'oracolo estinguerebbe la scienza, convertendola in fede?

Napoletano. Non mi pare. Quel miracolo d'uomo paleserebbe la verità; ma concepirla starebbe a noi, e ciascuno, appresi gl'insegnamenti precisi, potrebbe investigarne le ragioni, e trarne altre verità all'infinito.

Romano. Se Platone, che ne' suoi Dialoghi parla d'un uomo, il quale verrebbe a far nota la verità, avesse inteso un bel giorno, ch'egli era pur nato, e conversava con gli uomini, non credi tu che sarebbe corso a vederlo e ad ascoltarlo, come si corre a cosa desideratissima?

Napoletano. Me n'avanza il credere; e vi sarebber corsi tutt'i filosofi antichi, se l'amore del vero fosse stato in loro quanto e' dicevano.

Romano. Poni dunque che i filosofi nostri scorgano questa comune facilità d'errori e di tristi affetti, e sappiano poi che non un uomo, ma Dio stesso ha parlato la verità; o non sarebbero stolti sdegnando paragonare le loro dottrine con la parola divina, che può giovar loro, non per muovere da essa come da principio scientifico, o da prova intrinseca; ma per avere un segno, un criterio estrinseco di paragone, ed una riprova?

Napoletano. Non potrei dire di no, senza negare quel che ho detto di sopra.

Romano. Dunque, lasciando il fatto reale della rivelazione, è certo tuttavia che la ragione n'ha bisogno e senza di lei può cadere in molti errori. Mostreranno gli oppositori, com'una necessità dell'uomo sia restata non soddisfatta da Chi lo crea e conserva; e posto ch'egli v'abbia sopperito, c'insegnino essi dove la parola di Dio si manifesti meglio che nel Cristianesimo. Se poi dicessero, che la rivelazione è la stessa ragione, ci spieghino allora, perchè una ragione divina cade in errori; e se negano gli errori, ci dichiarino ancora per-

ch'essi credono errato chi pensa diverso da loro: ed è tutto il genere umano. Ma per noi che non sappiamo nulla di questi viluppi e crediamo la rivelazione divina, ell'è criterio sicuro, quantunque esteriore, a riconoscere le principali verità della Filosofia. Ora poi ho un'altra difficoltà, di cui m'occorre spiegazione. L'affetto del vero e del bene aiuta la mente, avvisandola con attraimenti e repugnanze; ma non dà *notizie determinate*. Il senso comune, e molto più la fede, soccorrono la scienza con determinate notizie, ma non dànno le *ragioni* che son oggetto di scienza. Di chi è dunque tale ufficio?

Napoletano. Della ragione.

Romano. È certissimo; ma ti potrebbero dire: L'arte è lunga e la vita è breve: la tua ragione, fosse pur quella d'Aristotile, di San Tommaso o di Galileo, non può essere sì vigorosa da creare di pianta la scienza suprema; però la Filosofia è una miseria.

Napoletano. Risponderò, che se un uomo non è sì forzuto da sollevare un milione di libbre, ben possono alzarlo le forze congiunte di molti.

Romano. Ottimamente; dunque, come la gagliardia d'un uomo s'aiuta degli altri ad opere manuali, così la ragione di ciascuno dev'essere sussidiata per la scienza (ch'è opera sì ponderosa) dalla ragione degli altri dottori. Ti diranno ancora: Non avrai da'filosofi nessun documento sicuro, per la diversità ch'è fra loro.

Napoletano. Nella congregazione civile gli esempj buoni sono necessari ad imparare il bene; eppure è certo, che i veramente onesti son pochi. Nondimeno sa ciascuno che non sono da imitare i più, ma i meno. Così accade nella scienza. Quantunque molte e strane sieno l'opinioni, la ragione *naturale educata dalla fede e dalla civiltà* n'avverte quali maestri sieno da seguire e quali no. Accenno qui le parti più sostanziose della Filosofia: quant'a ciò ch'è disputabile, la diversità è utile a

perfezionare la scienza; e certi problemi, a poco a poco, si fanno teoremi.

Romano. Se non m'inganno, sei venuto nel mio parere, che il criterio della ragione, preso da sè, è difettivo; e però v'abbisogna i soccorsi dell'affetto, del senso comune, della tradizione scientifica e della fede. Or questo soccorso dicesi criterio, perchè non è altro che norma a discernere il vero dal falso. Mi resta un quesito. Fin qui ho esaminato l'uomo in questa presente condizione di fallibilità e di dubbiezza; fingiamo, ch'e'non corresse pericoli d'errore, nè fosse incerto mai; pur nondimeno avrebb'egli necessità de'predetti criteri?

Napoletano. Considerandoci bene, parmi di sì; non già per fuggire incertezza ed errore, impossibile nel nostro supposto; ma per più vivamente intuire la verità, e per accrescerne meglio e più speditamente la notizia. Circa l'affetto, la cosa non patisce oscurità: quanto più è acceso nell'anima l'amore del vero, più vi fermiamo la pupilla dell'intelletto, e più larga ne riceviamo la luce. Quant'alla conversazione degli uomini, si sperimenta da ognuno (la natura nostra è sociabile) che nel comunicarci le cognizioni, queste si fanno più chiare e scolpite. Però, dacchè (secondo l'ipotesi) l'uomo non sarebbe fallibile, ma pur civile, proverebbe questo bisogno e questo benefizio del senso comune, e della scienza consentita da molti. Infine, la credenza religiosa c'imprime siffattamente nell'animo le verità rivelate, che non può essere senz'accrescimento di visione intellettiva per l'intensità dell'atto, che si volge a quelle verità, e per l'affetto, onde lo spirito le riceve.

Romano. Dunque tanto più noi, nella presente miseria, non solo avremo in questi criteri una regola per evitare gli errori, ma ben anche un mezzo efficace per intendimento più intimo e gagliardo. E ciò basti fra noi; chè io vo'discorrere col sostenitore del sentimento.

Pensi tu che i sentimenti ed affetti, i quali accompagnano, o seguono, o precedono la conoscenza, sieno con lei tutt'uno?

Lombardo. Non credo; perchè concepiamo gli uni e gli altri, o com'effetti, o come impulsi della conoscenza.

Romano. Se dunque non conoscessimo il vero, potremmo noi sentirne diletto ed amore?

Lombardo. No; una cognizione, almeno confusa, bisogna.

Romano. Dunque, è per via del conoscimento che conosciamo il sentir nostro, od è il sentir nostro che ci fa conoscere il conoscimento?

Lombardo. La domanda appena fatta, è risoluta.

Romano. Ma se l'intelligenza, onde conosciamo il sentir nostro, fallisse di necessità, avremmo noi vera notizia del sentimento?

Lombardo. E questo è domanda che si scioglie da sè.

Romano. Dunque l'intelletto per sua natura dev'essere verace; affinchè sia cognito il sentimento. Ma potrebb'egli esser verace, quando non possedesse tal nota del vero, alla cui norma giudicare?

Lombardo. No, certo.

Romano. Dunque la norma de' giudizi, o il criterio, è nell'intelletto; e il sentimento fa da criterio secondario, perchè abbisogna pure, a rendersi noto, di luce intellettuale. Fermato tal punto, io ti concedo, che riflettendo su'sentimenti naturali dello spirito, possiamo rettificare molte opinioni; ma concederai pur anco a me che a quel ripensamento si chiede rettitudine *della ragione,* che sappia e voglia ben apprendere i fatti interiori.

Lombardo. Non ci cade dubbio.

Romano. Ma dunque, tutto quel che vale a mettere *dirittura nella ragione,* giova pur anche al concetto

chiaro e certo de' nostri sentimenti spirituali. Ora, se tu non hai da opporre all'aiuto, che trae la ragione del senso comune, dalla fede in Dio, e dall'autorità de'dotti (aiuto già confessato dal nostro amico) ne inferirò con tua pace, che questi medesimi criterj, dirizzando la ragione, giovano assai a far nota la qualità de' sentimenti e degli affetti. Or si veda un po' se il *senso comune* non ha bisogno di compagnia. La fede nel senso comune è ragionevole, o no?

Toscano. Che domande! Vuo' tu che un criterio di verità stia a tu per tu con la ragione? od in altre parole ch' e' sia irrazionale?

Romano. Che vuol dire fede ragionevole?

Toscano. Che ha un motivo di ragione.

Romano. Questo motivo è posseduto dalla ragione o no?

Toscano. Come no, se è della ragione?

Romano. Dunque il senso comune, o il consenso di tutti, ha bisogno della ragione individuale, che ne giudica. Ma potrebbesi giudicare del senso comune col senso comune?

Toscano. È un circolo vizioso.

Romano. Con qualche altro criterio esterno?

Toscano. Ma finalmente ci vuole il criterio interno; affinchè la fede in qualunque criterio esterno sia ragionevole, sostenuta cioè da un motivo diverso da essa. Ci son venuto benissimo, nè m' occorre altro argomento.

Romano. Lodato Dio! Or dimmi, se i principj e l'altre verità di senso comune sien tanto distinte nel comune linguaggio, che tu, senz' altro, possa prendertele, e porle su in capo alla scienza.

Toscano. No, no; le melagrane non si mangiano, se non v' è chi le scorzi. Così è di quelle verità. Il linguaggio è la melagrana; le dette verità bisogna trarle fuori, a volerne alimento. I giudizj particolari, espressi per

via di proposizioni, hanno in sè più o meno lucenti, più o men puri que' veri principali; occorre l'analisi per separarli, e farne cardine di scienza.

Romano. Dunque, il senso comune è difettivo, come criterio di scienza; egli ha bisogno de' dotti, perchè si determini, e possa entrare nell'ordine della Filosofia. I dotti potrann' essi fare tale determinazione, trattandosi di verità eccelse, recondite, avviluppate nella matassa delle passioni, se non venga in soccorso la fede?

Toscano. A dirla schietta, se io considero che il senso comune, quando il popolo non sia educato, si rimescola con centomila preoccupazioni, e che i dotti con tutta quella po' po' di superbia, si trovano sempre appiccata, pur senz'avvedersene, qualche lappola d'errore volgare (non si può stare fra' mugnai, senza infarinarsi), debbo convenire, che l'insegnamento divino sia molto necessario a sceverare con perfezione le verità di senso comune, così da' giudizj particolari, come dagli errori. Anzi vo' dire di più, che quand' il senso comune sta sotto a un monte di false opinioni, egli scapita d'autorità; perchè i dotti lo crederanno un viluppo di favole; e allora lascia mestare ad essi che ce ne fanno sentire delle nuove davvero. Così accadeva tra' Pagani, che in certe materie il popolo aveva più sincero conoscimento che non molte sètte di filosofanti.

Ramano. Ma il senso comune potrà egli fare senza il buon cuore.

Toscano. Il cattivo cuore è odio, l'odio è divisione, e la divisione è l' opposto del senso comune. Però queste due cose sòn com' il diavolo e la croce.

Romano. Siamo d' accordo, che nulla più. A te poi, che tieni dall' universale tradizione scientifica, vo' fare alcuni quesiti. Bisogna sapere scegliere?

Piemontese. Sì.

Romano. Qual è la facoltà che sceglie?

Piemontese. La ragione.

Romano. Può scegliere senza un criterio?

Piemontese. No.

Romano. Questo criterio sarà la materia stessa che si sceglie?

Piemontese. È circolo vizioso.

Romano. Dunque è un criterio della ragione pel quale si scelgono le dottrine. Poichè il giudice è la ragione, gioverà ch' ella sia un giudice retto?

Piemontese. Da giudice non retto, non retto giudizio.

Romano. La ragion è retta, se il cuor è guasto?

Piemontese. In quelle verità, dov' entrano le passioni, la ragione spesso va dietro.

Romano. Ma la ragione e il cuore non educati dalla società civile e religiosa, avrann' essi facilmente rettitudine di giudizio e d' affetto?

Piemontese. L' esperienza dice, che quanto più le genti son divise, tanto più sono zeppe d' errori; e che quanto più il popolo è barbaro e pervertito da false religioni, tanto meno la sapienza de' pensatori è civile e pura.

Romano. Anzi, a seconda che si cade in corruzione di credenze, ed in barbarie di costumi, la scienza più sempre intristisce, e se ne va. Dunque il criterio della tradizione scientifica è difettivo anch' esso, ed ha bisogno degli altri criterj. Ora eccomi a te, che segui la bella insegna della fede.

Siciliano. Non ti dare incomodo d' interrogarmi. Stando le cose in questi termini, son anch' io con voi. Tutti convenite che la fede sia lume di scienza, e mi basta. D'altra parte m'accorgo; primo, che la fede, relativamente alla scienza razionale, non è che un esterno criterio, perchè la scienza è opera della ragione; secondo, che la fede, quand' è penetrata nel comune sen-

tire, ha in esso (per l'efficacia de' colloquj familiari e civili) un mezzo potente di persuasione, che la rende più efficace a divenire norma di scienza; terzo, che *quant'alla ragione ed alla scienza*, l'autorità de'dotti, i quali si conformano alla fede, porge autorità maggiore alla fede stessa; che infine la malvagità del cuore le resiste, e la bontà del cuore, piegandosi a lei, ne avvalora i dettami. Però la fede, come criterio di Filosofia, non può fare a meno degli altri criterj.

Romano. Dimodochè noi siamo d'un solo pensiero?

Siciliano. Sì, d' un solo pensiero, come d' un cuor solo, e d'una fede.

Sì, tutti, esclamarono gli altri, e sopra un colle solingo que' giovani delle varie parti d' Italia, strettasi la mano ed abbracciati, sentirono quanto nell' unione sia pace e giocondità. Tornarono, affrettando il passo, perchè s'era levato scirocco, e dietro a' monti volterrani s' alzavano certi nuvoloni neri che correvano pel cielo, e di quando in quando, parata la luna, oscuravano la terra. Condotti dal portinaio nelle lor celle, pregarono, ed, entrati nel letto, si addormentaron quieti come fanciulli. Ma verso mezzanotte li svegliò lo strepito d'un temporale e il suono della campana, che chiama i frati a mattutino. Le selve fremevano come fiotto di mare, il vento scoteva le finestre e gemeva pe' corridoj; la pioggia, mescolata di grandine, scrosciando balzellava sul tetto, e romoreggiava col suono profondo di fiumi cadenti. I tuoni mormoravano di lontano, ed avvicinandosi passavano fragorosi sul convento, e s'allontanavano, quasi cocchio di Dio, pe'valloni dell'Era e dell'Evola. E intanto su pe' chiostri veniva di chiesa il mesto e placido canto de' frati. Il rombo della procella e le pie cantilene svegliavano un sentimento sublime di Dio.

I giovani, dopo l'alba, si licenziarono da' frati, ren-

dendo grazie di cuore. E sul principio della strada dicevano tra loro: Quant'a vita e devozione, l'Alighieri non direbbe de' frati oggidì, che le cappe fornisce poco panno; ma richiederebbe in molti un po' più di sapere, chè la bontà non basta, ma per compiere il bene ci vuol dottrina.

Il tempo s'era rifatto; e il terreno mandava quell'odore di molle, così grato, quando non è piovuto da un pezzo. Ma le valli piene di nebbia sembravano un mare, e vi sorgevano le cime de' colli, com' isolette. Le gocce de' rami e delle foglie scintillavano ne'colori dell'iride al nascer del sole; e l'aere vaporoso tremolava di luce. I boscaiuoli preparavano cataste per la fornace de' vetri; e uno cantava:

Fior di spinace;
Vanne, sospiro mio, vanne felice,
Vola alla donna mia, falla capace;
Torna con la parola che ti dice.

La lieta brigata scese in Valdevola, passò il fiume sotto Barbialla su pietre rizzate nel mezzo; e presto furono su' colli che guardano la verde valletta dell' Ensi dirimpetto a Samminiato; e in poco più di mezz'ora vi giunsero. Gli accolse un amico non ricco; ma il piatto del buon viso val più di cento pietanze.

GIORNATA QUINTA

SAMMINIATO E CIGOLI, O IL COMPIMENTO.

SOMMARIO.

I. Samminiato, memorie. — Confini di ciascun criterio. — Limiti della ragione, particolari ed accidentali, universali ed essenziali; gli essenziali, o proprj dell' intelligenza umana, o comuni ad ogni intelligenza creata; e questi, altri possibili a superare in virtù di Dio, altri no. — I confini del sentimento spirituale lo distinguono dalla conoscenza; egli più si riferisce al generale che allo speciale; più alle verità necessarie, che all'altre; e segue i progressi della ragione. — I confini del senso comune sono, i primi principj razionali, le verità di percezione immediata, i primi gradi di riflessione; egli ha un ufficio anteriore alla scienza e uno posteriore, e il senso comune si perfeziona in quello della cristianità. — Cigoli, memorie, il pittore Cardi Cigoli. — La tradizione scientifica, come criterio, si stende alle cognizioni *ragionate*, non alle popolari o tenute per fede; risguarda in modo assoluto le teorematiche, non le problematiche non deve restringere il progresso della scienza. — Il criterio della Fede in filosofia si ristringe a ciò che risguarda il fine supremo dell' uomo; nè può adoperarsi nelle verità preliminari, nè contro chi manca di Fede.

II. Luogo che rammenta l'adunanze platoniche. — Come i criterj si compiano l'un l'altro. — L'evidenza della verità si congiunge agli altri criterj per una ragione *intrinseca*. — Quindi l'ordine de' criterj, quant' all' *intrinseca loro dignità* — e quant' alla relazione con *le nostre conoscenze*. — Ordine de' criterj quant' alle cognizioni dirette — e quant' alle cognizioni scientifiche. — Ordine de' criterj quant' all' acquisto *sicuro* delle cognizioni scientifiche. — Ordine dei criterj quant' alla natura del ragionamento, ch'è essenziale alla Filosofia. — Che deve fare chi non crede? — Necessità d' unire i criterj. — L' un criterio ha ragione nell'altro. — Negato l'uno, si negano tutti. — Ammesso l'uno, si dimostrano tutti. — L' unione di essi o è verità di semplice osservazione, o d'argomentazione. — Tal necessità si manifesta nella natura dell' uomo — e nell'ordine uni-

versale. — Effetti di questa unione. — La Fede conferma la ragione e le dà stromento acconcio a riflettere. — La ragione prende dal senso comune sicurezza, schiettezza, efficienza e amabilità. — Dalla tradizione scientifica prende sicurezza, ricchezza e svolgimento. — Prende dal sentimento sicurezza bellezza ed efficienza. — La Fede ha dall'evidenza del senso comune i fondamenti naturali — dal cuore l'efficacia naturale — da' dotti sostegno e difesa. — Il senso comune prende dagli affetti persuasione, dall'evidenza significato, dalla Fede e dalla scienza sincerità e dovizia. — La tradizione scientifica dall'evidenza interiore prende riconoscimento e progresso; dall'affetto durata; dalla fede unità e santità; dal senso comune pur l'unità. — Il sentimento prende dagli altri criterj, lume, vigore e grandezza. — L'unione considerata nell'arti del bello e nella vita. — Scienza, arte e vita specchiate nell'universo. — La mano dell'uomo è simbolo de' criterj. — Occhiata mirabile dall'alto d'un colle. — Memorie de' luoghi veduti e di tutta Italia. — Come l'Italia può rifarsi nell'unione del pensiero, dell'amore e della Fede.

I.

Determinarono i nostri d'interrompere per quel giorno i loro colloquj, e differirli al domani; consentendo all'ospite di vedere, dopo desinato, la piccola città da un capo all'altro. Questi era passionatissimo amatore della sua cittaduzza. Già i Samminiatesi son tutti a quel modo, nè stanno bene che all'ombra della rocca; e si tengono tanto della lor terra, che presso i vicini destano gelosia. Ma per la loro bicocca non dimenticano l'Italia, e se n'è visto gli effetti. Poi dice il Repetti (e non è di lassù) che Samminiato è stata samenzaio d'uomini illustri. Anche meritiamo scusa, chè su quelle colline c'è aria sottile, purgata da' venti, e il sole ci guarda sempre da quando si leva a quando va sotto. Salvo un po' di vanagloria, un po' d'astio e di maldicenza che toglie due terzi di riposato vivere (ora è pèste d'ogni luogo), in Samminiato v'ha bello stare; tanto il cielo è benigno, lieta la campagna, sveglio, di buon garbo, costumato, ricco di bella lingua e di piacevolezze il popolo, e religioso.

I sette compagni si recarono alla Cattedrale, già

bella e semplice; ingoffita nel 1775 con immensi pilastri; oggi rinnovata sì bene. Videro nella navata di mezzo le tombe de' Bonaparte; e in sagrestia un quadro di scuola fiorentina, la Visita di Santa Elisabetta. Il viso della Madonna non è finito; ma è puro e gentile, che par cosa di cielo. Sulla piazza del duomo il Samminiatese diceva: Ecco lassù la rocca di Federigo secondo. Il palazzo vescovile (eccolo là) era palagio della signoria ai tempi della repubblica; una di quelle repubblichette ch' ebbe le sue glorie e grandi miserie. Tremende furono le risse fra grandi e popolo, che nel 1308 avendo il disopra, li costrinse a dar sicurtà, per mille lire ciascuno, di non offendere i popolani; ma la nobiltà poi si ribellò. Nel 1011 i Samminiatesi co' Volterrani e Pistoiesi difesero parte di Pisa da' barbari; poi fecer lega contro Enrico VII co' Fiorentini, Lucchesi, Bolognesi, Senesi, Pistoiesi e Volterrani; ed altra volta mandarono soldati a Firenze per aiutare la cacciata del Duca d'Atene. Andando per la città, disse la guida: Leggete, Via de'Mangiadori; su quella piaggia le lor case vennero distrutte a furore di popolo. E sì ch'era illustre famiglia; Comestore Pietro, prima di San Bonaventura e di San Tommaso, sedè nell' Università di Parigi; e Barone Mangiadore, capitano de'Fiorentini, condusse i Guelfi, come narra il Compagni, alla vittoria di Campaldino. — E andando più oltre: Qui erano le case de' Bonaparte, e qui venne ospitato Napoleone dallo zio canonico. — Fatti non molti passi: Questo palazzo vi ricorda il Mercati seniore, detto confilosofo suo dal Ficino e *nulli secundus* dal Baronio; e il Mercati giuniore, autore della *Metalloteca,* e raccoglitore di pietre e metalli nel Vaticano. Questa via è Poggighisi; e ci morì quel beato Ghese, le cui ossa si venerano in Sant'Agostino a Lucca: voi, se tornate a quella città, pregatelo pe' suoi paesani. Eccoci alla porta, onde il Ferruccio entrò a forza, e ne

cacciò gli Spagnuoli. Vedete laggiù nel piano la cappellina di San Genesio? ivi era il borgo di questo nome; e là si trattò la prima lega guelfa, e s'adunò Concilio per Sant'Anselmo di Lucca, sostenitore di Gregorio VII nelle investiture, e perseguitato da' suoi canonici ghibellini. — Tornati indietro: In questa casa, disse, morì Pietro Bagnoli, poeta di molte bellezze e che l'Italia più amerà, quando ritorni alle sorgenti del bello. — Entrati in San Francesco: Il 700 qui si fabbricò una chiesetta col titolo di San Miniato, onde forse il nome della città. Indi 'l Comune la donò al peverello d'Assisi, perchè vi ponesse i Frati minori. E n'abbiamo due beati, il Bonincontri, e Borromeo Borromei, di quella famiglia che trasferita in Milano per le fazioni, diede San Carlo e il cardinal Federigo. Anche i Bonincontri è insigne casata; n'uscì molti valentuomini, specie Lorenzo, matematico, poeta, e autore di quegli annali, che il Muratori stampò tra gli scrittori di storia italica. Qui è la tomba d'un ramo de' Bonaparte, onde nacque Iacopo, narratore del Sacco di Roma. — Passando all'altra parte della città, essi videro nella chiesa e sagrestia de'Domenicani belle pitture del XIV e XV secolo, un'egregia tavola del Pozzo milanese, e un sepolcro divinamente scolpito da Mino Fiesolano: videro le case d'Antonio Morali, altro platonico, detto anch'egli confilosofo suo dal Ficino; e quelle di Lodovico Cigoli, ristoratore della pittura con Santi di Tito.

Tornati a casa, domandò il Samminiatese: Che ve ne pare? è piccola città, ma ricca di memorie. E il Piemontese: Tutta Toscana, anzi tutta Italia è così; ma si vuol meno pensare al passato e più al futuro, meno alle glorie e più alle colpe nostre, per imparare virtù e concordia.

Io forse son andato per le lunghe; ma, lontano da Samminiato, l'amo più che mai. Poi, la carità de'luoghi

nativi, se ordinata, è santa; e tien vive le membra, come la carità della patria comune fa vivo il corpo intero.

I nostri giovanotti si risolvettero, per consiglio dell' ospite, di recarsi la dimane a Cigoli, che è breve passeggiata; e di seguitare nel cammino i loro dialoghi. E così fecero. La mattina si misero in via; e gli accompagnava il Samminiatese, che disse: Ragionerete tra voi, e io v'ascolterò. Quella strada così aprica, pianeggiante, tutta sull' alto di colli olivati e vignati, metteva nell'anima intelletto di verità.

Romano. Or sono da cercare i confini de' criterj, deducendo quelli dalla natura di questi. Vediamo prima i confini della ragione rispett' al suo criterio proprio, ch' è l'evidenza. Dovremo noi dire, che ogni uomo abbia uguale capacità di conoscere il vero?

Napoletano. Ogni uomo ha capacità di conoscere, ma non uguale: o ciò derivi da cagioni e fisiche e morali, estrinseche all'intelletto; o perchè Dio stesso abbia, per fine di varietà nell' armonia, diversamente misurato l' intelligenza negli uomini; o, ch' è più verosimile, per l'una e l'altra causa insieme; è certissimo ad ogni modo, che si scorge gran divario nel più e nel meno di perspicacia. Un maestro che abbia molti discepoli, se n' accorge; perchè di due giovani, l'uno de'quali si logori con lo studio, e l' altro se la pigli bel bello, spesso avviene che questo s'avvantaggi di più. Nè giova dire: sarà che colui non ha preso il panno pel verso, e dato ad altri studj sarebbe riuscito; perchè vediamo, che taluni tentano varie discipline e non provano in alcuna. È poi che rechiamo con noi disposizioni varie ed opposte, e quando non le secondiamo, tutto vien fatto a rovescio. Uomini d' uguale ingegno (ma badiamo, ve', che in queste cose l' uguaglianza non si misura per appunto con lo staio e col passetto) son per modo differenti fra loro, che mentre all'uno, per esempio, riusciranno agevoli ed

evidenti le dimostrazioni geometriche, oscure e difficili le metafisiche, all'altro interverrà tutto il contrario.

Romano. Dunque le menti han limiti rispetto alla *quantità* ed alla *qualità* del conoscimento, che che ne sia la cagione; dimodochè ciò che *in sè stesso è evidente, non è tale a tutti, nè al medesimo grado.* E ti par forse, che sebbene la verità quant' agli universali supremi sia uguale in ogni uomo senz' eccezione di *spazj*, di *tempi* o di *civile educazione,* quanto poi alla varietà e moltiplicità delle conoscenze sia del pari uguale in ogni tempo, in ogni luogo, da piccoli come da grandi e in ogni stato di civiltà?

Napoletano. No davvero; la ragione s' arricchisce co' secoli; nè un uomo può da sè percepire quel ch'è o accade in ogni parte del mondo, anzi a poca distanza; poi, la vita d'un uomo è continuo acquisto di notizie; e a seconda dell' educazione familiare e civile, più o meno è la cultura.

Romano. I limiti già notati sono accidentali, mutabili, particolari; vediamo se ce n' abbia d' essenziali, assoluti ed universali.

Napoletano. Ce n' è, senza dubbio. Per l'unione dell'anima col corpo, noi delle cose materiali conosciamo tante qualità, quante si riferiscono alla natura e al numero de' sensi. È stato detto da molti, che avendo noi più di cinque sensi, o avendogli più gagliardi, molte più qualità ci sarebbero palesi, che ora non sono; e di quelle che ora si palesano, molto maggior numero n' apprenderemmo e con maggior chiarezza. Può darcene prove quel tanto più che sappiamo con istromenti. Poi, intendiamo bensì l' essenza delle cose quant' alle ragioni universali d' essere, d'atto, di sostanza, di causa, di bellezza, di bene e simili; ma quanto alle determinate qualità l'essenza non si manifesta che per gli effetti sopra di noi; nè saprebbe

dire nessuno ciò che le sieno in sè, e perchè sieno tali o tali altre, e si trovino in una anzichè in altra sostanza, e come ci si trovino, e come possan operare in quella guisa su' nostri sensi. Anche l'anima nostra è piena d'arcano; non la conosciamo che dalle operazioni; nè si può sapere come le potenze generino intrinsecamente gli atti, e qual sia l'intimo legame di moltiplici facoltà nell'unità dello spirito. Ma c'è di più; a noi, composti d'anima e di corpo, non è dato intuire gli spiriti; anzi l'altre anime umane ci sarebbero nascoste, se non le argomentassimo per analogia. E queste son cose sì chiare e sì cognite a tutti che mi vergognerei ripeterle; se in certi sistemi di fisica e psicologia *a priori,* non si predicasse l'opposto.

Romano. Non ho da rispondere un ette; ma non è tutto. Questi limiti della ragione umana sono universali ed essenziali a ogni uomo, com'uomo; ma non sono della ragione, come ragione: l'intelletto nostro poteva essere creato più penetrativo, potevamo avere più e meglio i sensi, nè repugna (oltre la fede) si dieno intelletti puri, forniti di maggior lume che non il nostro. Or io ti domando, se nell'intelletto nostro v'abbia qualche limite, non perchè si tratta d'*intelletto umano,* ma d'*intelletto non divino.*

Napoletano. Sì, perchè nessun intelletto o umano od angelico può *totalmente* concepire l'infinito. Quand'anche lo spirito umano avesse l'intùito dell'essenza di Dio, per fermo la vedrebbe *tutta,* ma non *totalmente,* cioè non potrebbe averne infinita comprensione; chè a tanto mare ogni creato intelletto è picciolo vaso. L'intelletto può conoscere l'infinito perchè l'*oggetto* è distinto dal concetto; ma non può conoscere infinitamente, cioè in *modo* infinito, perchè il *modo* del conoscere è del concetto, e il concetto è finito. Dunque lo spirito umano non può conoscere l'infinito che fi-

nitamente. So, che da taluni s'identifica la ragione umana con la ragione divina; ma essi non potranno uscire da questo bivio, o negare l'infinito, e ciò non vogliono essi, o mettere nell'infinito l'imperfezioni nostre, nè ciò vuole il senso comune.

Romano. Sta bene; e tu così m'hai dimostrato un limite non superabile da intelligenza creata; un limite siffatto che neppure Iddio può togliere mai; essendo contradittorio, che il *finito* abbia *infinita* nozione dell'*infinito.* Ma io credo ti venga in pensiero un limite, non valicabile per propria virtù da ragione creata, valicabile in virtù di Dio.

Napoletano. Ho capito; vuoi parlare della visione soprannaturale di Dio. Un intelletto creato non è tale, se non ha virtù di conoscimento; e questa virtù ha *naturalmente* per *oggetto immediato* cose finite giacchè finita, o stanno presenti *naturalmente* a lei creata cose create. Affinchè l'oggetto increato stia dinanzi a intelletto creato, non basta la virtù naturale, bisogna una virtù maggiore, un atto soprannaturale di Dio che pone sè innanzi all'intelletto finito e gli si fa vedere.

Romano. Ecco dunque che la ragione umana ha limiti particolari ed accidentali, limiti universali ed essenziali; e questi, o proprj di lei, o comuni ad ogni intelligenza creata; e questi pure, altri possibili a superare in virtù di Dio, ed altri non vincibili dall'azione stessa di Dio. Le conseguenze sono queste: avvi un sovrintelligibile assoluto, uno relativo; certe cose divine sono conoscibili solo per insegnamento di Dio; la nostra mente, essendo imperfetta, può cadere in errore anco sopr'oggetti naturalmente intelligibili, e molto giova col verbo magistrale la Mente perfetta; quindi s'adoperi ogni altro soccorso, anche quello del sentimento spirituale; la varietà poi degl'intelletti, e il diverso grado d'evidenza, e i confini dello spazio,

del tempo e dell'educazione richieggono che alla mente dell'individuo soccorra la mente di tutti, cioè il senso comune, e la dottrina de'sapienti. Parendomi che questa materia sia fornita, diciamo quali confini abbia il sentimento, intendendo sempre lo spirituale. Bada dunque a me, tu che ne fosti paladino. Stimi essere forse il conoscimento un modo sensibile, che, come modo, comincia e finisce nell'anima, anzichè un atto, che apprende l'oggetto intelligibile?

Lombardo. Il conoscimento apprende l'oggetto; se no è un conoscer nulla.

Romano. Dunque il sentimento, considerato come *modo* sensibile, ha tali confini che lo tengono distinto dalla conoscenza; nè illumina, ma è illuminato; quantunque, conosciuto che sia, mostri le sue attinenze col vero. Così la luna, ricevuta ch'abbia la luce, illumina dolcemente i riposi della notte. Esaminiamo un po'più in che limiti si contenga quest'ufficio del sentimento. Dal sentimento spirituale del vero, che nasce?

Lombardo. L'affetto del vero, che diviene affetto del bello e del buono, dacchè il vero, risguardato per la *sua eccellenza* com'oggetto d'amorosa contemplazione e come termine della volontà, prende natura di bellezza e di bene.

Romanò. Anche all'affetto si distende con ragione il nome di sentimento spirituale?

Lombardo. Sì, perchè l'affetto nasce da esso, anzi n'è la parte attiva, e perchè ogni sua operazione ci reca vivi sentimenti: l'abbondanza dell'essere e del vivere la sentiamo in loro.

Romano. Ma l'affetto ci dà egli notizia delle cose?

Lombardo. Da sè, no, perchè non s'ama l'incognito, ma serve d'impulso alla riflessione.

Romano. Il sentimento o l'affetto non passano dunque oltre l'ufficio d'impulso, e n'hanno un altro:

premiano di pace e di soavità chi cerca il vero e lo trova, puniscono d'amara inquietezza chi preferisce l'errore. Di ciò parlammo assai, e par chiaro: non è vero?

Lombardo. È chiaro.

Romano. Ma l'affetto o sentimento può egli uscire da questi confini, approvare o riprovare, confermare o rimettere nel vero?

Lombardo. No, questi sono atti di ragione che, ripensando i proprj pensieri, li giudica conformi al vero, o difformi, nel qual caso può raddirizzarli.

Romano. Or vediamo in che confini s'adatti la regola del sentimento alle conoscenze diverse. Distinguiamo queste in ideali ed in reali o relative alla sussistenza delle cose. Quant' alle prime, pare a te che l'opera del sentimento sia generale o specificata? l'affetto, cioè, inclina le menti al vero in universale, o indica le varie specie di verità?

Lombardo. No, la tendenza dell'affetto al vero ideale lo risguarda in genere e non già specificamente. Per esempio, nella metafisica superiore o scienza prima, che contempla le ragioni supreme del sapere umano, il sentimento non determina i concetti d'infinito e di finito, di potenza e d'atto, di causa e di sostanza, di realtà e d'idealità, del fine e de' mezzi, e va' discorrendo; non v'entra, se non di traverso, in quanto si compiace o s'addolora di quelle dottrine che applicate alla realtà di Dio e del mondo, ne salvano o ne guastano la notizia essenziale. E così nelle matematiche pure il sentimento non denota i teoremi, o problemi, nè tu potresti mai trovare con esso piuttosto la uguaglianza che la disuguaglianza de' tre angoli di un triangolo con due angoli retti. L'affetto perciò muove a cercare del vero, ma non insegna nè il come dell' indagine o della dimostrazione, nè la qualità de' veri diversi.

Romano. Nè a tal conclusione contrasta l'altra, che a scienze astratte diverse ci ha diverse inclinazioni; perch' esse dan sentore di quella scienza in genere a che sei chiamato da natura. Ma il sentimento, risguardato com' effetto piacevole o doloroso de' veri o falsi giudizj, ha forse più del particolare?

Lombardo. Sì, ma non tanto che basti. Prima, (e s' è detto) il sentimento non può riformare i giudizj, ma darne segno; poi, quanto più le deduzioni s'allontanano da'primi principj, tanto è meno chiara l'avvertenza del senso spirituale. Que' ragionamenti che han vicinanza con le verità più evidenti ed universali, si specchiano in esse con tanta luce, che l'intimo senso non esita punto a compiacersene, e nel caso contrario a rammaricarsene; ma quando dal primo fonte l'evidenza corre per lungo tratto ad illazioni remote, allora, come la mente s'accorge del vero con maggiore difficoltà, così pure il sentimento s'affiochisce, e si dimostra men pronto. Nè ciò senza mirabile ordinamento; perchè il senso spirituale più soccorre ov'è più il bisogno, ed il bisogno è più ne' veri primi, onde procedono gli altri.

Romano. Che dirai tu delle conoscenze circa la realtà delle cose?

Lombardo. Qui sì che il sentimento ha molto da fare, ed è provvidenza; perchè l' uomo non è nato all' astrazioni, ma come l' ideale sussiste nella realtà dell' intelletto, e riferiscesi a realtà rappresentate, così la mente non si quieta che nelle cose reali, e tende a un fine perfetto e realissimo. Però il sentimento spirituale tanto più profondasi nell'anima, quanto più la mente ascende verso il fine. Indi, tanto più il sentimento ha parte nelle scienze, quanto più esse han valore morale. In ciascuna poi, secondo la morale importanza delle singole verità, varia l'efficacia degli affetti. Nella teodicea e nella psicologia l' affetto accompagna il discorso più

che nella cosmologia; e più nell'etica, che nella scienza del giure. Nella teodicea poi 'l senso religoso t'è compagno fedele, se dimostri l'esistenza di Dio e i divini attributi; ma pare si discosti quando tenti penetrare indagini sottili e meno necessarie, come a dirne una, la scienza media di Dio. Nella psicologia, se distingui anima e corpo, intelletto e senso, volontà e istinto, i fini dell'uomo e quelli dell'animale, la fine del corpo e l'immortalità dello spirito, t'avvalora il sentimento della tua dignità, e ti pone in mente i pensieri, e in bocca le parole; ma nelle ricerche sul modo d'operare delle facoltà, l'affetto spirituale quasi direi si tace, e ti rimane solo l'osservazione. In quelle verità più preziose, l'affetto non solo muove a buon segno la ragione, ma diviene argomento chiaro egli stesso, come per la vita futura il desiderio d'immortalità. Nelle scienze fisiche poi, l'affetto non s'impaccia di leggi naturali, salvo l'affetto generale del vero. Gli altri affetti particolari entrano solo in certi punti più vicini alla sapienza religiosa e morale; come in fisiologia il concetto di vita, e in fisica l'ordinamento mirabile dell'universo.

Romano. Hai parlato a modo mio, e ne concludo; che il criterio dell'affetto ha più o men larghi confini, secondo l'attinenze sue col fine dell'uomo; nè però ha tanta estensione, quanta il criterio dell'evidenza. Ma ci sono altri confini. Il sentimento spirituale non dipende forse dall'intelletto?

Lombardo. Sì, ho capito: tutti i limiti essenziali o accidentali della ragione son comuni al sentimento.

Romano. Però i buoni affetti si svolgono e fortificano con l'educazione divina e civile, come si svolge e s'illumina sempre più la ragione. In poche parole, i confini del sentimento spirituale son di tal fatta, che lo distinguono dalla conoscenza; poi, quantunque e'sia di grande aiuto alle scienze, più si riferisce al generale che allo

speciale, e più alle verità necessarie per l'uomo, che all' altre; finalmente, si dilata o ristringe, prevale o cede secondo i progressi che fa la ragione e i soccorsi ch' ella riceve dal senso comune, da' sapienti e dalla parola di Dio. Noi abbiamo finito, e vo al senso comune. Per cavarcene lesti, domando se valga la distinzione fra conoscenze dirette e riflesse, e fra' gradi primi e comuni di queste, e i più alti e proprj della scienza.

Toscano. Che vuo' tu se ne dubiti? De' nomi potrà nascere battibecco, ma della cosa no, chi voglia dir chiaro e tondo come la si vede. Ecco, tutti abbiam sensi da percepire le cose, un lume di ragione da conoscerne l'esistenza e la natura, tutti fin da bambini riceviamo educazione. Questo conoscere nostro, senza ripensarvi su, senza il fine di trovarne le ragioni o di renderle più chiare, ordinate ed intere, noi lo chiamiamo conoscenza diretta. Non garba il nome? Si muti; ma chi non è fatto sopr'altra stampa, non potrà negare che la sostanza è così. Poi i fanciulli e gli uomini volgari tornano sulle cose conosciute, son curiosi del perchè, e intorno alle verità più necessarie ci dànno dentro e son tutti d' accordo; come l'esistenza di Dio, di cui acquistano barlume anche i sordomuti non istruiti. Ecco i primi passi della riflessione, e se altri vuol metterle altro nome, si serva. Poi vengono gli atti di più alta riflessione, per frugare nell' intimo delle cose, e per trovare le ragioni più riposte, e ciò è proprio degli scienziati. Quando si sale a' perchè d' ogni perchè, questa è Filosofia.

Romano. M'hai data buona misura. Le cognizioni dirette e riflesse, comuni a tutti gli uomini, come si chiamano?

Toscano. Di senso comune.

Romano. Ecco i primi confini di questo criterio, di cui per altro non fa senza la Filosofia; perchè le cognizioni riflesse suppongono le dirette, e le riflesse più ele-

vate quelle che stanno di sotto. Andiamo più là. Le cognizioni comuni son confuse e non distinte, complesse e non semplici, però significate il più con traslati, per somiglianze e analogie. Or si domanda in quali confini elle servano di criterio e di scienza.

Toscano. La risposta non è da oracolo. Il conoscere umano va dall'indistinto e indeterminato al distinto e determinato. Ma le prime cognizioni *non sono false, nè interamente oscure;* v'è una parte generica molto chiara, l'esistenza e natura dell'oggetto. Bensì rimane oscura e confusa l'unione delle sue qualità, e delle sue relazioni col sentimento e col pensiero. Così la cognizione dell'anima e del corpo è comunemente chiara, quanto a distinguere l'una dall'altro, ed a concepire l'una come principio di vita, l'altro come vivificato ed animato; ma non è chiara del pari quant'alle singole proprietà che s'acchiudono in quel primo concetto. Però, l'ufficio del senso comune, volendo assegnare i confini com'a criterio di scienza, si distingue in anteriore e posteriore. *Anteriore*, perchè il filosofo non può negare la parte evidente delle cognizioni comuni, ma servirsene a lume e riprova de' ragionamenti; *posteriore,* perchè il filosofo deve distinguere la parte confusa delle cognizioni comuni, ed avere anche qui, come riprova, il semplice loro esplicamento, anzichè l'alterazione. Per esempio; a tutti gli uomini è nota l'esistenza de'corpi, e tutti attribuiscono a' corpi l'estensione e le qualità sensibili, com'odore e sapore. Ciò che rimane oscuro è la distinzione tra le qualità primarie de'corpi, come l'estensione, e le qualità secondarie relative al nostro sentire. Ma risolvendo i giudizj popolari, vi si trovano tutte queste cose, perchè il popolo non dirà mai che il sentire sia *esteso,* nè dirà che le *sensazioni* d'odore e di sapore sieno ne' corpi. Dimezza dunque le cognizioni comuni, tanto chi nega il rispetto soggettivo delle qualità corpo-

ree, quanto chi nega l'oggettivo. Tal confronto tra le dottrine e le notizie del senso comune non può farsi senz' opera di scienza; v'è poi una parte generica che antecede la scienza, e n'è postulato e riprova.

Romano. E quel confronto scentifico è vantaggioso?

Toscano. Come no? vale ad assicurarci che le cognizioni dirette non sono alterate, o dimezzate dalle riflesse.

Romano. Ho capito nè chiedo più oltre; ma vo'che mi dica se nelle cognizioni, che il popolo riceve dagl'istituti religiosi e civili, si dieno confini diversi. Difatto l'educazione può essere buona e cattiva; e molte opinioni, comuni ad un popolo o ad una età, non sono di altri popoli o d'altr' età.

Toscano. La religione (per le verità naturali) e la civiltà non fann' altro, che rendere più distinte e pure di fantasmi e preoccupazioni le conoscenze comuni. I pagani ebbero qualche notizia dell' unità e spiritualità di Dio, così per le tradizioni primitive, come perchè questi concetti s' acchiudono nell' idea di causa prima. Ma la sincerità loro ne' popoli cristiani, rispett' a' pagani, è tale, che ognuno la conosce intuitivamente.

Romano. Dunque il senso comune de' popoli civili e cristiani ha egli un' autorità che si stende quanto quella del senso comune, raccolto di mezzo alle lingue e alle opinioni d' ogni tempo e d' ogni popolo?

Toscano. Anzi più, perch' è il senso comune perfetto, come pittura bella che le si tolga di dosso la polvere.

Romano. Con le sue verità esatte, distinte, sublimi circa Dio, il mondo e l'uomo, ha egli un' autorità indipendente dal consenso di tutti i secoli e di tutt' i paesi?

Toscano. Se quelle verità si prendono come *credenze* comuni, allora il filosofo cristiano le ritiene già come postulati, a cui ogni conclusione scientifica, tirata fuori

a modo, è necessità che si conguagli. Se le si considerano com' *evidenti* per quel ragionare segreto che non si esprime co'*dunque,* ma che ha in sè il suo *dunque* splendidissimo ad ogni uomo retto, e anche per questo verso elle son postulati di scienza. Se poi le si riguardano come *verità di senso comune,* e si vogliono adoperare a conferma delle dottrine, il filosofo deve compararle con l'opinioni universali anche de'popoli non cristiani, e mostrare che le si contengono in germe nell'opinioni d'ogni gente.

Romano. Compendiando le cose ragionate: i confini del senso comune relativamente alla scienza, sono i primi principj razionali, le verità di fatto o di percezione immediata, e i primi gradi della riflessione; poi si distingue un ufficio anteriore e posteriore di questo criterio; e infine bisogna distinguere il senso comune così propriamente chiamato, e il senso comune de' popoli cristiani e civili. Onde mal provvederebbe alla scienza, chi volesse estendere l' autorità di questo criterio oltre i detti confini.

In questo punto, ad una svolta, la giovanile brigata vide Cigoli a pochi passi. L'antica chiesa, la torre massiccia e quadra sul vertice d'un monticello, il borgo sottostante e gli avanzi di vecchie mura, rendon'aspetto di que' castelli baronali sì cari al romanziere. Dal piazzale della Chiesa, il Valdarno e la pianura pisana e i monti che la separano dal piano lucchese, bellezze di natura e di civiltà vedute prima da cento luoghi, t' appariscono nuove ed improvvise; perchè il poggio dà ripido sulla valle com' un terrazzo, e l' occhio non perde niente, e vi si distende sopra, con una distinzione e giocondità d'oggetti e con un'ampiezza di vista da contentare ogni viva immaginazione. Il Samminiatese mostrò agli amici Castelvecchio, ov'era l'antica rocca di Cigoli distrutta nelle guerre de' Comuni. Rammentò loro, che quantun-

que il pittore Lodovico Cardi Cigoli nascesse in Empoli mentre il padre di lui vi teneva pubblico ufficio, la sua vera patria è quella borgata, che gli diede il soprannome. Egli nacque nel 1559, morì a Roma nel 1613. Pose l'ingegno a ristorare la pittura, caduta ne' goffi imitatori del Buonarroti, i quali, badando al gonfiare de' muscoli, non curavano nè verità, nè grazia, nè colore. Ebbe anima cristiana; però i suoi molti quadri di San Francesco e la morte di Santo Stefano, son sì devoti; e sì bene concepiva lo spirito innamorato di Francesco e la sembianza, che le suore di Foligno dicono aver egli ritratto la faccia del Santo apparitogli da pellegrino. Fornito di buone lettere, scrisse con lode in versi e in prosa; compose un trattato de' colori, un altro della prospettiva; il primo perduto, il secondo, ch'io sappia, inedito. Si dilettò di musica e suonò egregiamente il liuto. Fu amicissimo di Galileo, che ne' suoi libri ne parla con riverenza, e l'uno era degno dell'altro.

Insomma, diceva il Romano, anche in quest'uomo fu potente armonia d'intelletto e di cuore, di discorso e di fantasia, di scienza e d'arte, di ragione e di fede, di natura e di grazia, di verità, di bellezza e d'onestà. Impariamo, se c'è caso, noi animine tisicucce de' nostri tempi, a cui piaccion tanto i minuzzoli. Si vuol sapere e fare di tutto un po', sempre alla peggio; per una scienza spregiamo l'altra, e la scienza per l'arti, e queste per quella, e la teorica per la pratica, e la pratica per la teorica; e siamo insomma per professione rimpiccolitori e castratori di tutto.

Ripreser la via di Samminiato, e veduto un bel boschetto a metà del cammino, vi sedettero in mezzo, e così disse il Romano: Se io non m'inganno, quel che rimane a dire è sì poco, che ci terrà qui seduti quanto basti un breve riposo. Vediamo or dunque i confini della tradizione scientifica come criterio di scienza. Bi-

sogna ricordare che la vera tradizione scientifica è l'*universale* e *costituita da motivi di ragione,* non da sola autorità; e che l'universalità e ragionevolezza spettano principalmente alla Filosofia Cristiana, non alle sètte. Fermato ciò, domando se nella storia della Filosofia e nella storia d'ogni altra scienza, occorra distinguere la dottrina teorematica e consentita dalla dottrina problematica, ove non ha pieno consenso.

Piemontese. Occorre: l'una fa la tradizione in senso proprio, la seconda, che non ha soluzione certa, tenta col tempo di passare in cosa dimostrata e *riconosciuta da tutti.*

Romano. Quant'alla prima, la tradizione scientifica è autorità inviolabile?

Piemontese. Che dubbio? Com'è possibile, che tanti grandi intelletti sien tutti caduti nel medesimo errore? Ogni filosofo ha da far sue con l'esame tali dottrine, ma non metterle in dubbio; e l'andare a conclusioni opposte dà segno d'errore ne' principj e nel metodo; e occorre la riprova. Il Kant, per esempio, dileggiò le dimostrazioni sull'esistenza di Dio, sulla unità e spiritualità dell'anima, sul libero arbitrio, e sopr'altre materie. Operò contro ragione, perchè a ogni uomo, non offuscato da preoccupazioni, pare assurdo che ogni filosofo cristiano e i maggiori filosofi gentili, le più belle menti del mondo e le più sante, cadessero in *antinomie.* Se l'acuto alemanno meditava le cagioni del suo non ragionevole dissentire dalla tradizione, avrebbe scoperto la falsità di quel suo aforismo: la conoscenza non oltrepassa i modi soggettivi del conoscere.

Romano. Se qualche filosofo cristiano, in cose accettate da tutti gli altri, dissenta da loro, reputerò io che manchi su ciò l'autorità di questo criterio?

Piemontese. È principio comune e conforme alla ragione, che a cose uguali l'autorità de' molti prevalga

su' pochi. È principio comune, giacchè in ogni tempo e per la formazione delle leggi, e per l'elezione de' pubblici ufficiali, e per l'amministrazione della giustizia, s'è guardato alla pluralità de' voti. Se questi modi non salvano da errore (benchè lo rendano più raro) in cose civili, deriva dall'impossibilità di *pesare* i voti, dalle passioni, dal piccol numero de' votanti, dalla possibilità che tra minoranza e maggioranza sia poco divario. Ma quando nella scienza s'ha da una parte *moltissimi* sapienti che pensano in un modo, e dall'altra *uno* o *pochi*, che pensano il contrario, lì abbiamo e *numero* e *peso* di voti, abbiamo condizioni *morali* ed *intellettuali* tanto maggiori dall'una, che sarebbe assurdo tenersi dall'altra. È da credere, che que' pochi avessero qualche preoccupazione, o non abbiano avvertito il dissenso; ovvero si cerchi, se (com'accade) il dissenso sia più apparente che vero. Per esempio: ho da un canto Sant'Agostino, tutti i suoi seguaci, molti scolastici, tutti i filosofi e teologi meno antichi, i quali dicono che il mondo si può dimostrare per via di *ragione* creato nel *tempo;* ho dall'altro San Tommaso e parte della sua scuola, che reputano questa verità non dimostrabile ma di fede. Vedrò subito ove trabocca la bilancia dell'autorità, e rinverrò la cagione del dissenso nell'autorità d'Aristotile, che San Tommaso seguì fin dove gli fu conceduto dalla filosofia cristiana.

Romano. Va bene. E quanto alla parte *problematica* e *non consentita,* che autorità pensi tu doversi attribuire alla tradizione scientifica ?

Piemontese. Primo, se noi leggiamo che tutti o molti Filosofi si son proposti un problema, giova ritenere, che quantunque e' non sia di suprema importanza (e come potrebb'essere un problema ?), pure abbia in sè molta gravità; non essendo probabile, che tanti e sì grandi intelletti si perdano in cose vane. Secondo, è probabile

molto che se dalle meditazioni di quelli non rifulse la piena verità, nondimeno chi sotto un aspetto e chi sotto un altro ne abbian veduto qualche raggio; però si tenti giungere alla soluzione conciliando l'opinioni *diverse*. Finalmente, benchè si possa e debba scandagliare il fondo della quistione, nondimeno è sempre da conservare il modesto linguaggio del *mi sembra*, e del *così opino*; perchè nelle scienze la riprova ultima d'un'opinione nuova è il consenso sempre più esteso degli altri.

Romano. E questo mi torna. Credi tu che l'autorità della tradizione abbia sì larghi confini, che nessuno possa varcarli?

Piemontese. Chi dicesse questo, s'opporrebbe al concetto di tradizione scientifica; che si forma e s'allarga di secolo in secolo. Però ciascuno può andare a nuovi aspetti di verità, i quali si convertiranno, dopo le pugne dialettiche, in dottrina di tradizione.

Romano. Ho un'ultima domanda. Si pose fin di principio che la tradizione dev'essere universale e ragionevole, e ch'ella principalmente si riduce alla Filosofia cristiana. Bisognò avvertirlo, perchè sia vano cercare i confini di tal criterio, se non sai ov'egli si annidi. Ma perciò ha qualch'altro confine. Se a raffigurare la vera tradizione occorrono certe note, quali saranno mai?

Piemontese. Il rispetto delle verità *di senso comune*, e la conformità *con la rivelazione.*

Romano. Dunque la tradizione scientifica è forse criterio di queste verità di senso comune, e della rivelazione?

Piemontese. No, perchè le suppone.

Romano. A che dunque s'applica tal criterio?

Piemontese. Alle *cognizioni scientifiche,* cioè, alle ragioni delle conoscenze comuni.

Romano. Ecco dunque i confini di questo criterio; primo, e's'estende alle cognizioni ragionate, non alle

popolari, o alle tenute per fede; secondo, fra le dette cognizioni risguarda in modo assoluto le teorematiche, non le problematiche; terzo, non può ristringere a nessun tempo lo svolgimento della scienza. E tra noi basta così. Per la rivelazione poi è da considerare il fonte della dottrina religiosa e la sua natura.

Siciliano. Il fonte è la Chiesa, perchè in lei si conserva la parola viva, cioè il *senso della parola* rivelata. Questa non si muta; però è necessario che se ne trasmetta giù giù il significato da que' primi che la udirono, e ch' ebbero il magistero. La sua natura poi è d'illuminare l'uomo per la vita immortale.

Romano. Conceduto questo, che conseguenze ne scendono al caso nostro? Potremo noi volgere l'autorità della Fede a opinioni non definite dalla Chiesa?

Siciliano. No di certo; pur gioverà mostrare l'attinenze della filosofia co' principj religiosi, anche per quelle parti che non si contengono *immediatamente* nel domma.

Romano. Che giovi, si capisce; ma che a' ragionamenti non uniti col domma per mòdo immediato si debba dare l'autorità del domma, ciò non par vero.

Siciliano. No di sicuro.

Romano. Dunque, nelle verità che non risguardano l'immediata relazione con la vita futura, useremo noi per criterio la Fede?

Siciliano. No; per esempio, a distinguere l'intelletto dal senso vale la rivelazione, perchè negli uomini è l'immagine di Dio, e senza intelletto non avremmo fine sempiterno; ma com' operi l'intelletto è fuori di quell'autorità. La materia delle scienze naturali non cade il più sotto l'autorità del domma; perchè Dio, com'è scritto, concesse il mondo alle indagini umane.

Romano. Inoltre, la rivelazione è forse criterio delle

verità preliminari, senza cui la ragione non sarebbe ragione, nè l'uomo avrebbe fede?

Siciliano. No, chè sarebbe un circolo.

Romano. Finalmente, la rivelazione è criterio autorevole per chi non ha fede?

Siciliano. Nemmeno; ma pure, dacchè ogni uomo è obbligato ad investigare i modi più sicuri di giungere al vero (e pel vero al bene), ciascun filosofo dev'esaminare da galantuomo i motivi di credibilità, affinchè poi se ne valga di criterio.

Romano. Dunque il criterio scientifico della rivelazione si ristringe a ciò che la Chiesa insegna e che si riferisce immediato al fine supremo dell'uomo; non può adoperarsi nelle verità preliminari, come l'esistenza di Dio, nè contro coloro che non hanno fede, prima di averne riconosciuto i motivi. E si conclude poi da tutti questi ragionamenti, che la sola evidenza della verità è primo e intrinseco criterio di Filosofia, e che gli altri criterj son estrinseci, cioè *riprove* de' nostri discorsi, perchè tutti suppongono la ragione.

Al fine di tali parole, i buoni e valorosi giovani essendo alquanto dimorati a godere la tranquillità di quel boschetto, e la vista de' luoghi e del cielo, i quali mirati alla sfuggita tra le foglie e i rami, sembrano più belli, sorsero in piede, e tornarono a Samminiato.

II.

Finito il desinare, i nostri giovanotti s'intrattennero festevolmente in un orticello dietro casa, ov'è un riso di luce e un odore di limoni e d'aranci, che rallegra il cuore. Poi, usciti di Samminiato da San Martino, fecero capo ad una casa di contadini; entrarono, avuta licenza, nell'orto, e giunsero ad un recinto d'allori sull'ultimo crine d'un poggetto. Sederono su

rustiche panche; e narrò il Samminiatese che, secondo la tradizione, ivi s'adunarono spesso a ragionare di filosofia platonica, Lorenzo il Magnifico, Marsilio Ficino, Michele Mercati ed Antonio Morali. Subito alle giovanili fantasie sembrò che vi spirasse un'aura di religione; perchè se gli uomini di que' tempi lasciarono memorie di mollezza e d'agonie italiche, pur lasciarono glorie di studj profondi, d'arti e lettere egregie, e d'una cultura che fu sorgente onde si sparsero i rivi all'Europa intera. E se i Filosofi d'allora troppo si strinsero a'panni di Platone e degli Alessandrini, anzichè prenderne indirizzo a libera e cristiana Filosofia, nondimeno, lor mercè, s'apersero i tesori dell'antica sapienza. Qui è bello ragionare, dissero i compagni al Romano, e tu fra sì alte memorie sentirai lena maggiore pe'nostri colloqui, che promettesti finire coll' accordo de' cinque criterj. E il Romano: Voi dite il vero, e quantunque io non sia degno di parlare in questo luogo, ove parmi suonino ancora le parole di Marsilio e degli altri valentuomini, pure trarrò qui a fine i nostri dolci ragionamenti, pensando che l'anime de' nostri antichi debbano rallegrarsi a vedere un drappello di giovani, non marciti nell'ozio, ma operosi di pensiero e d'amore.

1. Se noi abbiamo fin ad ora esaminati i difetti de' singoli criterj separati fra loro, ed i loro confini, ora esaminerò la perfezione che si recano uniti l'un l'altro. Cercherò dunque l'ordine di questa unione, la sua necessità e gli effetti.

2. L'evidenza della verità, ch'è criterio interno e principale, si congiunge all'autorità umana del senso comune e de'dotti, ed alla divina, per una *ragione intrinseca,* quantunque l'autorità sia *mezzo,* o *segno* esteriore. Però l'ossequio della fede è ragionevole. Di fatto (è cosa notata da molti), se prestiamo fede al senso

comune, ciò accade perchè la verità è una, e la ragione è somigliante in ciascun uomo; però tutti non possono ingannarsi quando tutti sono concordi. Vale lo stesso per l'autorità de'dotti; e avvi dipiù, che l'unità delle dottrine sarebbe impossibile nella riflessione filosofica, s'ella non terminasse nell'unità del vero, giacchè tal riflessione non è necessaria, come le notizie di senso comune, ma volontaria. Quanto alla rivelazione poi, la ragione dice, che, ammessa una dottrina rivelata, Dio non s'inganna, nè inganna mai. Dunque l'evidenza della verità è l'intrinseca ragione che *unisce a sè* gli altri criterj, la qual ragione si può in sostanza esprimere con queste parole: *se bisogna dare l'assenso all'evidenza del vero, presente al nostro intelletto, è necessità ben anche assentire all'evidenza del vero, presente all'intelletto di Dio e degli uomini.* Ed intrinseca è altresì la ragione che unisce il criterio del sentimento spirituale al criterio dell'evidenza; e consiste nell'identità di relazione così fra gli oggetti e l'intelletto, come fra gli oggetti stessi e il sentimento spirituale. Se l'intelligenza conosce la verità, il cuore se ne diletta e l'ama; là è una relazione d'intelligibilità e di vero, qua d'amabilità e di bene; là è conoscere, qua è sentire ed amare; la relazione coll'oggetto è la stessa, la forma è diversa. Talchè il principio d'unione tra questi criterj è l'evidenza. Si scorge di qui come s'apponga chi ci accusa di servitù nella fede.

3. E da ciò si rileva l'ordine de'criterj. Considerati i criterj nell'*intrinseca loro dignità,* tiene il primato la parola divina anche nell'ordine delle verità razionali; perchè Dio è supremo intelletto, e l'umane intelligenze ne partecipano finitamente; egli è sole che tutte le illumina. Dio è suprema verità, e gl'intelletti creati ne dipendono, come le illazioni d'un raziocinio

dalle premesse. Non possiamo concepire l'idee, se non in quanto elle partecipano dell'idee di Dio, copie imperfette d'originali eterni; nè possiamo conoscere cosa alcuna, se non perchè tutte le cose sono esemplate agli esemplari divini, imitano finitamente la perfezione infinita. È dunque ragionevole che il criterio del Verbo sia primo in dignità; perchè il Verbo che si palesa *esternamente* con parola umana, c'illumina *dentro* e ci ammaestra con parola ineffabile; Egli stesso, che ti fa credere, ti fa pensare. Tiene il secondo luogo l'autorità del senso comune; perchè tutta la specie umana supera in dignità l'individuo, anzi è il complesso della dignità di ciascuno, come luce grande che si fa di piccole fiammelle. È ragionevole e degno dell'uomo, che la mente d'uno s'inchini alla mente di tutti. Però la vista d'un popolo radunato par ch'abbia maestà quasi divina; e chi ha senso di verecondia non può stargli nel cospetto e parlare che non tremi 'l cuore e la voce; e i re gli si fanno dinanzi a capo nudo, perchè dalla nobiltà del popolo riceve nobiltà l'essergli superiore. Vien terzo il consenso de' dotti, perchè qui pure i molti e grandi intelletti avanzano in dignità l'intelletto d'un solo. Han pregio uguale il lume interno della ragione e l'amore; se per l'uno si conosce il vero, per l'altro si tende al bene, e se l'uno risguarda il principio, l'altro il fine.

4. Ma osservando i criterj nella *loro relazione col nostro conoscimento,* l'ordine di questi è diverso. Distinguiamo fra le cognizioni popolari e le scientifiche. Il primo mezzo, onde l'uomo acquista l'idee e le conoscenze popolari delle cose, non è altro che il lume della ragione o l'evidenza interiore. Appena l'uomo conosce, sorgono in lui confusi, ma potenti, l'affetto e il senso spirituale, i quali lo muovono a cercare la verità, come bene dell'intelletto, e gliene rendono caro

e soave l'acquisto. I bambini si meravigliano e si dilettano d'ogni cosa nuova. Sopravviene la parola educatrice della famiglia, e degli altri uomini, che stanno d'intorno al fanciullo, la qual parola chiude in sè le verità di senso comune. Infine l'autorità divina si palesa per l'udito all'intelletto, e rende efficace la parola con un lume soprumano di fede. Nell'acquisto delle *cognizioni* volgari l'autorità de'dotti non ha opera diretta, ma indiretta, in quanto cioè la prima educazione del senso comune è resa più pura, distinta e completa dalla civiltà, che cresce e si propaga in gran parte per le dottrine de'sapienti.

5. Per le cognizioni scientifiche, risguarderò l'ordine de'criterj relativamente all'acquisto sicuro di esse, e relativamente alla loro natura di ragionamento. Quant'all'acquisto sicuro della scienza, poichè n'è fine diretto il ragionare sulle verità preconosciute senz'alterarle, così il filosofo civile e cristiano, a tener salva la loro notizia, mantiene dentro di sè l'ordine de'criterj secondo il grado di lor dignità. Prima ei tiene per segnale di scienza le dottrine rivelate, perchè in esse non può cadere dubbio, errore, o difetto alcuno, e la fede per l'uomo cristiano è sicurezza intera d'intelletto e di cuore; secondo, venera il senso comune, e quello segnatamente della cristianità, perchè com'uomo civile vive della vita di tutti; terzo, ha per maestri i dottori della Filosofia e massime quelli della Filosofia cristiana, chè impara dagli altri, chi vuol poi conoscere da sè; finalmente, s'affida all'amore del vero e del bene, e *cerca le ragioni filosofiche* nell'evidenza interiore, ov'egli guarda con occhio sereno. Quanto alla natura del ragionamento, essenziale alla filosofia, come ad ogni scienza *razionale,* il filosofo, poichè quella deve prendere forma razionale affatto, cammina con ordine inverso; ed a stabilire i principj, a risolvere e compor-

re, a indurre e dedurre, non prende per norma che l'evidenza intima del vero; e, compiuta l'opera della ragione, usa gli altri criterj solo a conferma e riprova, anzi dispone questi criterj esterni per modo, che sieno più vicini quelli che più son intimi alla ragione. Però, dovendo provare, ad esempio, la libertà della volontà, dopo averne meditati ed esposti gli argomenti, mostrerà egli dipoi il ribrezzo dell'animo al pensiero di una interna servitù, l'accordo de' maggiori filosofi antichi e di tutta la filosofia cristiana su questo punto, la pesuasione universale in ogni luogo e tempo, della signoria nostra sopra di noi, e finalmente l'autorità della parola di Dio e della Chiesa.

6. L'ipotesi d'un barbaro, o quasi barbaro, che diasi a filosofare, è assurda, perchè il bisogno di riflettere sul proprio pensiero sorge in chi domina i sensi e la fantasia, e ha trapassato gl'infimi gradi della riflessione. È poi un fatto indubitabile, che oggi non v'ha consorzio civile fuori del Cristianesimo; però chi mettesi alla Filosofia, o è cristiano, o vive tra' cristiani. Or non si nega la possibilità in astratto, che il secondo, usando l'ordine logico de' criterj, cioè in primo luogo l'evidenza, arrivi ad una sana Filosofia, e però a divenire cristiano; ma, in concreto, chi prima non cerca con buon volere i motivi di credibilità, e non lascia le preoccupazioni contrarie, ha una condizione che lo rimove dalla scienza perfetta. Una fede falsa o la privazione di fede, è uno stato d'errore anco nell' ordine di ragione; perchè i concetti di Dio, del mondo e dell'uomo son tutti od in parte erronei, se questa è falsa; e chi non crede ha l'errore o che Dio non esista, o che non voglia e non possa aver cura di noi, o che Dio e l'uomo sono un' unica cosa. Quanto poi a' fratelli nostri, divisi dalla Chiesa, benchè nell'acquisto della scienza e' tengan l'ordine de' criterj voluto dall' intrinseca lor dignità, non accade in modo

perfetto, sottoponendo essi la fede al giudizio particolare. Ciò torna d'ostacolo al pieno possesso della scienza, perchè la dottrina religiosa, divenuta mutabile com' il giudizio dell' uomo, non è più criterio immutabile di verità; però, se essi vogliono procacciarsi quella regola sicura, hanno da esaminare le ragioni della fede cattolica. Le sètte religiose portano sempre alle sètte filosofiche, e lo prova l'esperienza de'tempi nostri.

7. Veduto di che natura sia l' unione de'cinque criterj, se ne dimostri ora la necessità. Tanta è questa necessità, che ciascun criterio ha negli altri la sua ragione. Nè si creda circolo vizioso; in aspetto diverso due o più cose possono avere tra loro scambievolezza di ragione sufficiente. Vediamolo nel caso nostro. Se noi abbiamo l'evidenza del vero, n'è ragione l'intelletto *divino,* del quale partecipiamo in modo finito; poi, l'appartenere dell' individuo alla *specie* umana, onde proviene la tradizione scientifica ed il senso comune; poi ancora l' amore della verità, innato nell' anima nostra, e che ci *muove* a contemplarla. Se la fede porge criterio scientifico, n'è ragione l' evidenza del vero, per la quale possiamo ricevere la parola; poi, l'amore naturale della verità accresciuto e santificato dalla grazia; e la conformità della fede stessa co' dettami di senso comune, e con le dottrine de' filosofi sommi. Se può esserci norma il senso comune, n'è ragione il parteciparvi anche noi per la natural' evidenza del vero; l'essere ogni uomo che nasce, illuminato dal Verbo, e più o meno educato dalla tradizione divina ne' linguaggi; e l'affetto, che ci unisce alla nostra specie. Son ragioni della tradizione scientifica come criterio, l'evidenza della verità, che la fa discernere in mezzo alle sètte; il senso comune, che palesa il naturale fondamento delle buone dottrine comuni; la fede che ne mantiene l' unità, e la purità e l'affetto, ond'amiamo naturalmente e veneriamo chi

più partecipa della maestà del vero. E il criterio dell'affetto ha ragione nell'evidenza del vero, onde nasce; nel senso comune, onde si fa più vivo; nella tradizione scientifica, che lo accresce più sempre ed innalza; e nella fede, che lo rende perfetto.

8. Indi siam chiari che, negato un criterio, bisogna negarli tutti; come, ammesso l'uno, è necessario ammettere gli altri; perchè ognuno è ragione in qualche maniera di tutti quanti. Neghi tu l'evidenza del vero? Dunque non hai conoscimento; e senza questo non sei capace nè di fede, nè di senso comune, nè d'insegnamento, nè d'amore. Neghi la bontà degli affetti spirituali? Dunque non sei creato per tendere al vero ed al bene; e allora l'intelletto, la fede, il senso comune e la dottrina sono impossibili. Neghi la fede? Dunque un Dio superiore all'uomo in sapienza non v'è. E allora l'uomo ed il mondo non hanno ragion sufficiente, tutto è una contraddizione; e addio intelligenza e affetto dell'individuo, e conoscenze comuni della specie e comuni dottrine de'sapienti. Neghi'l senso comune? Dunque la specie umana non è ragionevole: e allora che pensar più ad una religione, a santità d'affetti, a cognizioni mie o tue, ed a scienza di dotti? Neghi finalmente la tradizione scientifica? Ma dunque la scienza non è possibile: e allora è un sogno che l'uomo naturalmente vada coll'affetto al vero, che noi siamo partecipi di ragione, che la specie umana abbia un senso comune di verità, e che la fede c'illumini e ci salvi da errore nelle cose necessarie a sapere.

9. Segue, che se v'ha chi ammetta un solo criterio, con questo si può dimostrare tutti gli altri; perchè gli proveremo che l'affermazione o negazione di tutti s'acchiude in quella di ciascuno. E valga il vero: concedi tu il criterio della fede? Bene, e io ti dimostro, che fede presuppone conoscimento, e questo un criterio interio-

re; però l'amore naturale del vero, il senso comune degli uomini, e la possibilità della scienza razionale e della tradizione scientifica. Poi ti farò leggere ne' libri santi, che l'uomo è ad immagine di Dio, o partecipe d' intelletto, e però di criterio; e dentro di noi si manifesta ciò ch'è noto di Dio; e che ben anco i filosofi pagani lo conobbero, e non ebbono scusa, perchè non l'adorarono secondo la scienza; e che il cuore nostro non trova riposo, perchè fu creato per lui. Fai grazia al criterio del senso comune ? E ti concluderò, che dunque ogni uomo ha conoscimento ed affetto di verità, che dunque è possibile la scienza e la sua tradizione, e che molti essendo i partecipi della verità, la verità è superiore a tutti ed è infinita, e la mente è finita, e però possibile e necessaria la rivelazione. Poi ti dirò: ascolta la voce d'ogni popolo, e udrai, che sempre ed in ogni luogo l'uomo ha reputato sè stesso capace di verità; che la scienza del malvagio di cuore è stata sempre sospetta, e l'unione in un uomo del sapere e del ben amare venerata e creduta; nè fu mai gente senza fede nelle tradizioni divine, e in quelle de' sapienti. Mantieni 'l criterio della tradizione scientifica ? Se intendi per criterio la moltiplicità de' sistemi, questa non è regola, sì confusione; se poi tu prendi la tradizione vera, la perenne Filosofia, di cui parlava il Leibnitz, ne inferirò per via dimostrativa, che dottrina non istà senza naturale criterio, nè può darsi unità di dottrina senza comune conoscimento delle verità necessarie, e senz' affetti e fede comuni. Poi ti farò chiaro che tutti i filosofi buoni riconoscono il criterio interiore, e la bontà degli affetti, e l'autorità del senso comune e della fede. Trovano grazia gli affetti presso di te ? Ma ne argnisco, che se noi amiamo, dunque conosciamo; e se conosco io, dunque amano e conoscon tutti i simili a me; e che però si dà una fede, perchè l'amore tende ad

una verità e ad un bene senza confini. E poi t' esorterò a scrutare nel cuor tuo, ed a riconoscerlo talquale egli è; e vedrai come l'affetto naturalmente veneri la ragione, ed ami la famiglia umana e però il comune sentire, ed onori la memoria de'valentuomini; e la fede religiosa gli sia necessità di vita. Per ultimo, tieni in pregio l'evidenza del vero? Ma lasciamene inferire, che questa evidenza trae a sè gli affetti dell'animo; ch'ell'è comune a tutti gli uomini, e indi s'è formata da secoli la scienza; e che quella luce, mostrandosi a noi quasi naturale rivelazione del vero, ne insegna possibile e buona una rivelazione più alta e sovrumana.

10. È dunque manifesto, che la verità e l'unione de'cinque criterj è cosa, o di *semplice osservazione,* o di *argomentazione;* ma, verificandola con argomenti, un criterio almeno è necessario che s'ammetta, e serva di principio al sillogismo. Può darsi benissimo, che taluno, ad esempio, affermi la fede e neghi l'evidenza; e con lui potremo servirci della fede per astringerlo a convenire dell'altra. Nell' ordine naturale per altro l'evidenza della verità è il dato supremo, col quale si mostra e si dimostra la necessaria esistenza de' criterj secondarj.

11. La necessità de'cinque criterj si palesa pure a chi mediti la natura dell'uomo e l'ordine universale degli enti. La natura dell'uomo, perchè tre sono i grandi bisogni congeniti ad essa, *sapere, credere,* e *amare*: il fanciullo, il vecchio e l'età medie han curiosità de'*perchè,* facilmente prestano fede, e tutti siamo innamoraticci. L'ordine universale, perchè ciascun ente ha relazione con sè, con gli enti che lo circondano, e con Dio causa e fine. Così è dell' uomo; e però egli, e nella scienza e nella pratica, non può non avere quelle relazioni; costituite, quant'alla scienza, da luce e amore di verità, e da fede umana e divina, e quant'alla pratica, dal-

l'adempimento de' doveri verso noi stessi, verso gli altri e verso Dio.

12. Resta, che notiamo con brevità gli effetti di questa unione. La ragione ha intrinseco criterio nell'evidenza; nondimeno la ragione stessa, quando si tratti di materie astruse, specie di quelle ove han luogo le passioni, non si sente, quant'a sè, del tutto sicura e richiede qualche *conferma*. Nelle verità supreme intorno a Dio, all'uomo ed al mondo, la fede gliela dà tale, che non lascia dubbio di sorta. E sia pure che la ragione riposi ne' proprj argomenti: ma è cosa di fatto, che tal certezza è più efficace se ha qualche riprova. A darne un esempio (che per altro non è di paragone perfetto), il Colombo era certissimo, per via di deduzione e d'induzione, che gli antipodi ci sono; nondimeno, chi negherà ch'egli a vedere le nuove terre, non si sentisse rassicurato e non provasse meravigliosa allegrezza? Così all'udire la parola di Dio che ci narra le sublimi cose, ragionate faticosamente da noi, ce ne sentiamo soddisfatti e rallegrati. Inoltre, l'azione sovrannaturale di Dio (manifesta nella sicurezza indomabile) accresce il vigore delle verità razionali; chè Dio con la fede opera negl'intelletti e gli avvalora, e però, come li rende atti a credere, così li rende più atti a pensare; e come persuade i misteri, così fa più vivo lo splendore delle verità naturali, unite con essi. Anzi, i misteri della fede, quantunque impenetrabili da mente umana, s'uniscono alla verità naturale per tali analogie, che mentre ne sono rischiarati, rischiarano quella a vicenda, e ci muovono a meditarla, e ci aiutano ad avvisarla. Così la *generazione* del Verbo eterno trasse i filosofi cristiani a meditare la *produzione* del Verbo umano. Di più, la fede porge alla ragione una grande *dignità;* dacchè nell'accordo tra rivelazione e Filosofia, questa s'accompagni alla sapienza divina, e la parola dell'uomo

suoni come la parola di Dio. E finalmente; non avete mai provato quanto valga una proposizione esatta a rendere spiccato il pensiero? La frase non è l'evidenza, nè la verità, ma pur è mezzo acconcio a contemplarla, è lo *stromento* di cui si vale la riflessione a ben distinguere ed a ben comporre i concetti. Ora, l' insegnamento della Chiesa è un tutto di proposizioni concise, invariabili, esatte che ci addestrano a fissare lo sguardo nell'immensità del vero. La ragione poi toglie dal senso comune *sicurezza, schiettezza, efficienza* sulle moltitudini, ed *amabilità*. Sicurezza, perchè sapersi d'accordo con tutti gli uomini mette nell'animo più profonda persuasione del vero; schiettezza, perchè il consenso di tutti gli uomini fa riconscere quali sono le prime verità, da cui dipende ogni discorso umano, e impedisce di mescolare con esse qualche nostra opinione; efficienza sulle moltitudini, perchè la scienza non può veramente operare il bene, cioè regolare il governo della cosa pubblica e privata, se non riesce conforme a tali verità, che sono nella mente di tutti; amabilità, perchè le verità naturali sono unite strettamente agli affetti naturali, e però, se vuoi far amare la scienza, devi operare su questi per mezzo di quelle. La ragione riceve dalla tradizione scientifica *sicurezza, ricchezza* e *svolgimento*. Sicurezza, perchè le dottrine consentite da molti valentuomini, non solo ci confermano ne' sommi postulati, ma ci fan contenti delle prove e dell' ordine scientifico delle verità; ricchezza, perchè la ragione di molti accumula il sapere a pro di ciascuno; svolgimento, perchè oltre quest'arricchire continuo della scienza per opera di molti, l'educazione ricevuta dallo studio de' maggiori dà l'àbito di nuove scoperte. Il sentimento porge al discorso della ragione *sicurezza, bellezza,* ed *efficienza*. Sicurezza, perchè i ragionamenti della scienza confermati dal cuore son confermati dalla natura; bel-

lezza, perchè dall'amore anch'il raziocinio severo prende virtù d' eloquenza, e l'idea, quasi direi, diviene persona; efficienza, perchè gli uomini si persuadono di quello che amano.

13. La Fede ha dall' evidenza naturale del vero i *fondamenti* di natura, cioè le verità preliminari, senza cui non è concepibile nessuna credenza. Per questa ragione medesima il senso comune, congiungendosi alla Fede, rende più vivo il concepimento delle prime verità, presupposte da essa; e come quelle verità sono comuni naturalmente, e sono espresse con più o meno di schiettezza in ogni linguaggio, così la Fede per questo verso è naturalmente comune. Gli affetti naturali ne aiutano la efficacia; chè se la fede e il regno di Dio e la scienza cristiana ricevono tanto impedimento dagl' istinti animali e dalle passioni, che sarebbe mai quando la parola rivelata non parlasse, come fa del continuo, al cuore dell' uomo? La tradizione progressiva della scienza, secondo le nuove forme che prendono gli errori opposti alla Fede, investiga nuovi aspetti di verità, e mostra in lume novello i motivi del credere; e così confuta i sofismi, spiega più estesamente le ragioni della Fede, e la mantiene, secondo le forze della ragione umana, nel suo grado di criterio esteriore e sussidiario.

14. Che acquista egli il senso comune dall'affetto spirituale? L'affetto del vero muove gli uomini tutti ad affissarsi nelle verità supreme, ad assentirvi, a significarle con sincerità; muove il filosofo ad accettare le verità consentite e parlate da ciascheduno; tanto più che l' affetto naturale verso la nostra specie trae a consentire ciò che tutti amano e tengon per vero. Senza questi affetti, chi mai non vede che il linguaggio, per mezzo del quale gli uomini senza pure addarsene si educan fra loro, sarebbe privo di persuasione nè riuscirebbe educativo? Dunque il senso comune prend' *efficacia* da-

gli affetti. Se questi gli donano efficacia, l'evidenza interiore gli porge *significato*. E valga il vero, che varrebbe mai pel filosofo il dettame universale, senza un lume che ne dà intendimento? La fede e la tradizione scientifica purgano sempre più le moltitudini dagli errori, e le allevano a verità più riposte, che divengono poi quasi assiomi di senso comune, e che la scienza accoglie di nuovo alla sua volta, come postulati certi, o dottrine che han ricevuto il suggello dalla natura. Dunque il criterio del senso comune acquista dalla fede e dalla scienza *sincerità* e *dovizia*.

15. La tradizione scientifica cava dal criterio interiore della evidenza il *riconoscimento* del suo valore, e il suo *progredire* nell'estensione e nella composizione delle verità filosofiche. Il riconoscimento, perchè l'assenso alle dottrine comuni presuppone che le sieno conosciute vere da chi le riceve; il progredire nella estensione, perchè le dottrine già poste in saldo divengono principj a nuove conclusioni; il progredire nella composizione, perchè non solo passiamo a nuove scoperte, ma le già fatte ordiniamo più strettamente, e la sintesi della Filosofia si rende via via più perfetta. Gli affetti avvalorano la *durata* della tradizione scientifica; perchè ci sentiamo spinti a consentire nella perenne Filosofia, quando ne consideriamo la maestà e bellezza; onde nasce un affetto di compiacenza e di maraviglia. Però la tradizione si trascura o s' odia in que' tempi, ne' quali 'l sentimento morale è pervertito. A quell' affetto si aggiungono i sentimenti di riverenza per l'antichità, di amore pe' nostri maggiori, di ammirazione pe' nomi gloriosi, d'umanità che rende cara la comunanza dei pensieri nel tempo e nello spazio. La fede produce *unità* e *santità* di tradizione scientifica; unità, perchè la riflessione umana, lasciata a sè stessa, si smarrisce nel laberinto di mille sistemi; santità, perchè la religione va-

lendosi per la teologia rivelata della Filosofia, comunica pure a questa la divinità di quella. Il senso comune altresì è vincolo d'unità nella tradizione: chè unità di dottrine non può concepirsi senz' unità di principj e di postulati, cioè senza le comuni verità; e però i filosofi si accordano fra loro, quando primamente s'accordano col senso comune. Così la successione de' filosofi non si scompagna dalla famiglia universale e dalla natura; chè ogni falso sistema è scisma di pochi da tutti, e dall'ordine della creazione.

16. Per ultimo il sentimento, nell' unione cogli altri criterj, s' illustra con la evidenza del vero, s' illumina sempre più ed invigorisce con la fede, mantiensi vivo per la corrispondenza de' pensieri comuni, ingrandisce e sale a più alti oggetti per le dottrine trasmesse dalla sapienza de' nostri antichi.

17. Questa unione di criterj passando nell' arte e nelle lettere fa sì, che l'evidenza interiore dona loro chiarezza di verità, e progresso; il sentimento, vita e bellezza; la fede, sublimità e santità; il senso comune, popolarità; la tradizione de' maestri, regola ed esempio. Nella vita privata quella unione medesima produce la perspicacia e novità de' pensieri, l' energia dell' amore operoso, la pace del credere, il timore di Dio, la gioia d' eterne speranze, la semplicità del vivere, e la conservazione del bene, imparato da' maggiori. Nella vita pubblica la ragione illuminata dal criterio interno genera l' onesta libertà ed il continuo migliorarsi del consorzio civile; l'affetto produce la concordia de' cittadini e delle nazioni; il senso comune, la pubblica opinione e gli ordini popolari; la tradizione scientifica, la stabilità dei buoni istituti, e gli ordini degli ottimati e della monarchia; la fede, l'ossequio salutare e la libertà della Chiesa.

18. Così la scienza, l' arte e la vita son veramente specchio dell' universo. Questo è tutto esemplato a nor-

ma dell'idee eterne, come l'uomo pensa ed opera per l'esemplare della verità; tutte le cose son mosse dal-l'amore, e si cercan fra loro, come l'uomo pensa ed opera per affetto; son regolate da leggi comuni, che si specificano secondo la diversità degli enti, come l'uomo pensa ed opera dietro verità ed affetti comuni, che si applicano diversamente secondo la natura degl'individui; elle si svolgono nel loro perfezionamento con tal ordine, che gli acquisti già fatti sieno passaggio ad acquisti novelli, come l'uomo pensa ed opera perfezionandosi con legge tale, che le cognizioni, e l'opere, e gl'istituti de' padri sieno germi di nuovi progressi; son governate da Dio, che n'è primo principio ed ultimo fine, come l'uomo pensa ed opera con le regole della parola eterna, che gl'insegna l'origine, e la via per giungere al fine di tutti i fini.

19. Queste dottrine, voi ve n'accorgete, non son nuove. Qualunque filosofo cristiano, espressamente o tacitamente, segue i cinque criterj discorsi a lungo da noi; perchè ciascuno di que' filosofi ha evidenza, amore e fede. L'uomo non si divide; e quand'ama, egli pensa e crede; e quando crede, pensa ed ama; e quando pensa, allora pure ed ama e crede. Vedete; il *simbolo* de'criterj della Filosofia è la *mano dell'uomo,* nella quale i cinque diti si partono da un'unica palma, ed aiutandosi fra loro, operano i prodigj dell'arti e dell'industrie umane.

Alla fine di queste parole, delle quali i cinque amici restarono soddisfatti, il Siciliano disse: Sia benedetto Iddio, il nostre dialogo è compiuto. Soggiunse il Lombardo: E compiuto in bene, perchè l'effetto è stato di sentirci più concordi, più amici che mai e però migliori. E indi'l Romano: È gran segno di verità se un trattato di scienza migliora l'animo; e vi potranno esser dentro errori e difetti particolari, ma la sostanza è vera,

perchè fa buoni; all'incontro l'errore non giova mai a nessuno. Allora il Toscano: E il forte sta qui, che il pensiero porti al bene; ciò solo è necessario.

Già il sole s'avvicinava al tramonto, e, nunzio della sera, si levò un venticello, per cui susurravano leggermente le foglie odorate degli allori. In tutta l'ampiezza del cielo non vedevasi che dolce serenità; però il Samminiatese invitò i giovani a seguirlo, chè gli avrebbe condotti sul vertice del monticello, ove s'inalza la rôcca. La lieta brigata sorse in piede, rientrò in Samminiato, e per un viottolino scosceso salì su quella cima, che serba dell'antico una torre sfasciata e pochi ruderi. Ma di lassù che veduta! A ponente il mare, a levante il Casentino e i monti senesi, a tramontana gli appennini di Pistoia, a mezzogiorno i poggi di Volterra e della maremma toscana! Chi sta su quella punta, gli pare come il centro d'un circolo, la cui periferia non chiude la vista, ma n'è termine naturale che la riposa. Da una parte fan semicerchio i selvosi appennini che dall' Alpi apuane, su pe'monti di San Marcello, di Firenze, del Casentino e di Siena, girano a'colli maremmani; e si distende nel mezzo la Valdinievole seminata di castelli, e il Valdarno, e il pian di Lucca e di Pisa, e là lontano il mare che brilla al sole cadente. Dall'altra parte è un ondeggiare di colli, com'onde marine, fin a Volterra ed a Montenero, sicchè li diresti una pianura solcata in valli dal diluvio, fuggendo l'acque all'oceano. Ed ogni cima di colle ha la sua chiesetta, ed ogni pendice le sue case rusticali o ville signorili, ed ogni valle il suo fiumicello; e tutte le convalli si girano verso la valle dell'Arno, che specchia in sè fitti, e, quasi direi gremiti, castelli e villaggi senza numero. Oh che be' luoghi! oh luoghi divini!

Mirate, diceva il Samminiatese, siam quasi nel mezzo d'Italia. Sotto quel monte aguzzo, che si chiama la Verruca, giace Pisa, terra natale di Galileo, antica

signora del mare; lungo i monti più là è Genova, patria del Colombo; varcati que' monti si va nel Monferrato, e poi a Torino, la piccola nostra Macedonia, fatta grande dalla pietà e dal costume guerriero dei suoi re e del suo popolo. Quelle son le montagne del Pistoiese, ove la lingua è sì pura ed armoniosa; e là è San Marcello e Gavinana, ove Francesco Ferruccio prodigò l'anima grande alla patria. Indi si valica in Lombardia bella, che ha scontate a sì caro prezzo le discordie di sue cento città, un dì sì potenti e fiorite; e là vive il Manzoni e là nacquero Virgilio e l'Ariosto. Su quel nodo di monti sorge Fiesole, città etrusca, ond' ebbe Roma tanta parte di civiltà; e più sotto è Firenze, che vide le spalle d' Arrigo imperatore e di Carlo re, patria dell' Alighieri, Atene d'Italia. Su'gioghi più lontani 'l poverello d'Assisi rinnovò l'immagine di Cristo e s'offerse a Dio per questa patria sua piena di peccato e di discordia. Di là si scorge l'Adriatico, sposo infedele alla cara Venezia, che fiaccò la superbia ottomanna, e fu novella Roma; e giù per que' monti da un lato discende l'Arno, presso ad Arezzo, cuna di Mecenate, del Petrarca, del Cesalpino e del Redi; e dall'altro si muove il Tevere per la città di Quirino e di San Pietro, per la sublime Roma, di cui negli antichi e ne' nuovi tempi, dopo quello di Dio, non sonò mai nome più grande sotto la volta de' cieli. Volgetevi in qua; vedete nel sereno dell' orizzonte le torri dell'etrusca Volterra; e, movendo l'occhio per la cerchia de' colli, mirate, noi andiamo a terminare in quella punta ch'è Montenero; e là sorge Livorno. Da quel porto movendo le navi, e costeggiando le piaggie di Roselle e di Populonia, rasentano poi Fiumicino. Il navigante, salutata di lontano la cupola di San Pietro, dopo non molto vede le colline di Posilippo e di Mergellina, e il biforcuto Vesuvio; e ricorda gli antichi popoli,

de' quali non ebbe Roma più valorosi soldati, e le glorie della Magnagrecia, e la battaglia di Velletri, e la divina musa del Tasso, e l'Aristotile santo d'Aquino. Fuggono poi dinanzi agli occhi 'l Capo Miseno, Baia, Cuma e Sorrento, e scorgonsi i monti di Sicilia, sprone d'Italia, margherita del mare, tesoro di stupende rovine, patria d'Empedocle e d'Archimede, la quale aspetta glorie novelle, quando noi, fatti migliori, placheremo lo sdegno di Dio.

Sì, esclamava il Romano, quando saremo migliori: è vano sperare la grandezza d'Italia, se noi siamo di mente intenebrata, di piccolo cuore, di fede morta o moribonda. I nostri mali sono spiegati dall'avuto ragionamento. Il pensiero della gioventù non si diletta nella luce, par favilla entro le ceneri del senso; i nostri affetti fan baldoria di passione, e si disperdono in vanti, perchè sentiamo poco, e quel poco è fuor di natura; non ci educhiamo nella verità, negli affetti, ne'costumi, e nella lingua del popolo, per educarlo noi alla nostra volta, ma ci separiamo da lui, cattive scimmie d'ogni moda straniera, e lo corrompiamo; ciascuno di noi leva a cielo le dottrine e i grandi esempj de'maggiori, ma come non meditiamo le prime, così non imitiamo i secondi; e possedendo la rocca del mondo cattolico, non vergogniamo d'oltraggiarla, come gli Ebrei vituperavano il Salvatore nato d'Israello. Deh! pensiamo e amiamo fortemente, operosamente; camminiamo col buon senso del popolo e con la sapienza degli avi; abbiamo cara la fede; e l'Italia è fatta. Ed è fatta pure la scienza e l'arte, non possibili senz'evidenza del vero, senz'amore del bene, e senza fede. —

Io non so più altro, diletto amico, de' nostri giovani dopo queste parole; e il mio pensiero si divide da loro malvolentieri. Dio benedica tutti i giovani bennati che li vorranno imitare.

CONCLUSIONE.

AL LETTORE

SOMMARIO.

Costrutto del libro. — Metodo delle relazioni.

Un' ultima parola fra noi, Lettore mio, per conclusione. Il mio libro ha voluto mantenere al possibile quel ch'io t'ho detto da principio, mostrarti cioè che la Filosofia cade sopr'una *materia naturalmente, socialmente. religiosamente preparata e certa,* e che la scienza, già formata ne' suoi punti essenziali, si svolge con perfezionamento perenne. La Filosofia è *scienza dell'ordine universale* ch' è tra Dio, il mondo e l'uomo. Il filosofo, dissi, prima di filosofare ha vere e certe notizie di tutto ciò, per lume naturale, per la società umana, e per la Religione. Però conclusi, che la Filosofia dee ridurre a stato di scienza, o a forma di ragionamento induttivo e deduttivo le verità già note, ma non può nè alterarle nè dubitarne. Esse formano i principj di ragione e di fatto, e i teoremi d'osservazione e di deduzione; onde si passa poi a' problemi, cercando nel noto l'ignoto. Le *verità note son criterj per l'ignote,* e per non ismarrirci con la riflessione che ripensa l'une e cerca l'altre. Ogni sistema che corrompe questa materia della ragione naturale e beneducata, dà in falso, mette l'arbitrio in luogo della natura e della verità, mette l'ambizioni dell'uomo in luogo della coscienza. Di qui si distingue la tradizione scien-

tifica dalle sètte. E vedemmo, o Lettore, che tali verità certe vengono a noi da tre *attinenze,* che son leggi del conoscere, perchè son leggi dell'essere e dell'operare, attinenze dell'uomo con sè, con gli altri uomini e con Dio. La Filosofia procede dunque per *accordi* tra la riflessione scientifica e la natura sua ragionevole, civile e religiosa; accordo con l'evidenza e con l'amore del vero (attinenza del filosofo con sè), accordo col senso comune e con la tradizione de' savj (attinenza del filosofo con gli altri uomini), accordo con la Rivelazione (attinenza del filosofo con Dio): accordi che sono armonia, perchè armonia è l'universo, e Dio è spirito d'armonia infinita. E tentai rendere queste armonie che mi sonano nel cuore profondo, e se tu, Lettore, le risenti dentro di te, noi siamo d'accordo; le sentiamo ambedue perchè ci echeggiano nella coscienza da' cieli stellati e dall' ordine ideale eterno. Ti mostrai di mano in mano, prima che cos'è Filosofia, poi la natura de' suoi criterj, e gli esaminai uno per uno, e quindi chiarii la necessità d'unirli.

Or pensa, o Lettore, ti prego, il metodo che mi dirigeva e mi dirige: egli è il *metodo delle relazioni.* Io non ti parlo d'un metodo nuovo, nè d'un'arte nuova; la chiamano tutti ab antico distinzione e composizione, metodo resolutivo e compositivo, analisi e sintesi: ma oggi più che mai è necessario comprendere al vivo e sentire che ciò dipende dalle relazioni e ideali e reali; e che la scienza va dietro ad esse, come l'aria circola nelle canne dell'organo e ne suona il concento. Chi non medita e non sente profondo quel ch'è relazione, e com' ogni cosa e idea è radiosa di relazioni, non può capire la ragione del metodo, e come per distinguere bisogni aver compreso un tutto, e come bisogni rifare pensatamente quel tutto, perch'esso è *unione.* Si distingue e s' unisce, perchè ogni relazione è distinzione di

termini e unione loro; e la mente ci va dietro e ne fa la scienza dell'idee e delle cose, come il musico fa la musica trovando le consonanze e le dissonanze naturali. Però *ogni scienza è ordine, e riconoscimento d'ordine;* e tanto più la scienza è perfetta, quanto più si vede la necessità delle relazioni. Così il punto non è lo spazio; ma il punto ti dà di necessità lo spazio, e lo spazio il punto.

E la Filosofia mi s'offre al pensiero com'un ordinamento divino. Bisogna meditare che relazione passi tra lo stato anteriore alla scienza e lo stato di scienza, e che relazioni v'abbia nell'uno e nell'altro. Avanti la scienza, l'uomo è in relazione con la parola interiore della verità, e con la parola esteriore dell'uomo e di Dio. La riflessione sul noto porge il passaggio alla scienza, talchè non si divide dalla conoscenza naturale, e mantiene le relazioni anteriori; ma le riconosce e le fa sue col ripensamento, e va d'armonia in armonia più distintamente e più unitamente comprese. E però, movendo dalla coscienza, esamina in quel tutto come si distinguono e s'accordino le facoltà; come si distinguano e s'accordino anima e corpo; come si distinguano e s'accordino uomo e società umana; uomo e natura; uomo, natura e Dio. E salita la mente perciò all'ordine ideale eterno che si specchia nell'animo, contempla come si distinguano e s'accordino Vero, Bello e Buono, e come si distinguano e s'accordino il Vero, il Bello, il Buono essenziali, col Vero, col Bello e col Buono partecipati. Di qui, come per l'osservazione s'ascese a questa musica increata e alla creata: si ridiscende ad ascoltarne più che si può le note nell'ordine universo, e nello spirito umano, e nelle sue tendenze alla Verità, alla Bellezza ed al Bene; e come si scoprì dapprima quel ch'è di fatto nell'armonia generale, si scopre poi quel ch'è di necessità assoluta nell'ordine

eterno, e quel ch'è di necessità relativa nell'ordine mondano.

La dimenticanza delle relazioni fa dare in due eccessi; o si riduce tutto a unità per modo che sparisce la moltiplicità, o si riduce tutto a moltiplicità per modo che sparisce l'unità. Fatto è che idee e cose non si appresentano nè com'unità sterile nè come moltiplicità sparpagliata; sono *unione*, cioè moltiplicità intorno all'unità, e ogni ordine ha la sua unità, e tutte le unità fan capo all'Unità infinita. Chi nega il moltiplice o l'unità, dimezza quel tutto ch'è manifestamente nel pensiero e nel cuore d'ognuno, dal fanciullo sin a Platone. Da taluni non si riconosce l'attinenza, ch'è la più evidente di tutte l'evidenze; e però si nega l'unione tra l'anima e il corpo, tra il pensiero e l'entità, tra sensazione e qualità sensibili, tra Dio e mondo; e chi dice: tra vero e buono non si dee badare se v'ha legame; e un altro: il vero è brutto; e un altro: l'idea non può riferirsi alla realtà; e un altro ancora: tra la ragione umana e la divina non v'è possibile società, e un altro infine: tra scienza e cognizioni naturali corre un abisso. E questa è negazione di scienza, perch'è negazione d'ordine o di relazioni; non v'è più scienza, perchè non v'è più nè arte del bello nè compagnia di vita.

Ma lo studio delle relazioni fa la scienza, l'arte e la vita perfetta. Nella scienza il pensiero che comprende vivo gli accordi, da qualunque tenue punto si muova, ricorre tutto il cammino, come in figura geometrica da qualunque punto ti muovi rigiri ogni linea. Nell'arte si segue tra l'interno e l'esterno, tra le linee, tra le note, tra le parole, quell'unioni sì amorose che fann'unità in un tempio, in una figura, in un canto, in un libro, in un periodo, in una frase, in tutte l'arti fra loro e con se stesse. Nella vita, la volontà s'amica con l'intelletto, il bene con la verità, e sorge la famiglia, la nazione, il

genere umano, la civiltà del tempo in armonia con la civiltà eterna.

Il metodo e la coscienza delle relazioni, ecco la gloria e la speranza dell'avvenire. Voglia Dio, Lettore, che fra tante negazioni e divisioni, ci riconforti alfine quest' aura di pace.

Firenze, 15 Novembre 1862.

FINE

INDICE DEL VOLUME SECONDO.

Discorso sulla storia della Filosofia. . . . . Pag. 1

Parte I. Vero concetto della storia della Filosofia. . . . 3

Parte II. Della Filosofia pagana e della Filosofia cristiana in generale 30

§ I. 31

§ II. 52

Parte III. Sistemi della Filosofia pagana in particolare . . 76

1. Sètte orientali 81
2. Sètte orientalitalogreche 97
3. Sètte italogreche 105
4. Sètte greche. 122
5 e 6. Sètte grecolatine e grecorientali . . . 139
7. Sètte orientaleuropee 153
8. Sètte Europee 162
9. Sètte Europeorientali 167

Parte IV. Sistema della Filosofia Cristiana in particolare . 171

1. Teorica della Scienza 175
2. Scienza prima o degli universali 197
3. Teorica dell'Essere 204
4. Teorica del Conoscere 235
5. Segue la stessa Teorica quant'al Bello . . 290
6. Teorica dell'Operare 296

Lezione sesta. — Accordo della Filosofia colla Rivelazione . . . 320

Dialogo sesto. — I Misteri. 345

Del Tradizionalismo. Lettera all'abate Antonio Rossi 368

Cenni del sistema della Filosofia Cristiana tolto dalla Bibbia. . 383

Il Viaggetto d'una lieta brigata, o Paragon fa fede. Dialogo.

Giornata I. Le Pizzorne, o La discordia 416

Giornata II. Vinci ed Empoli, o Mente e cuore. 421

Giornata III. Castelfiorentino e Certaldo, o Popolo e dottori. 462

Giornata IV. Gambassi e san Vivaldo, o Dio e l'armonia. . 507

Giornata V. Samminiato e Cigoli, o Il compimento. . . . 545

Conclusione 585